GA - 25

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ФИЛОСОФИЯ НА СВОБОДАТА

ОСНОВНИ ПРИНЦИПИ НА ЕДИН МОДЕРЕН СВЕТОГЛЕД

РЕЗУЛТАТИ ОТ НАБЛЮДЕНИЯ НАД ДУШАТА ПО ПРИРОДОНАУЧЕН МЕТОД

превод от немски: БОРИС ПАРАШКЕВОВ

изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – сканиран от книга

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

СТР.
1. Рудолф Щайнер и неговата "Философия на свободата 3
2. Предговор към новото издание (1918 г.) 7
Наука за свободата
3. Съзнателната човешка дейност.....10
4. Основният подтик към науката 16
5. Мисленето в служба на разбирането на света 21
6. Светът като възприятие.....33
7. Познаването на света 46
8. Човешката индивидуалност.....60
9. Има ли граници познанието?.....65
Реалността на свободата
10.Факторите на живота 78
11.Идеята за свободата 82
12.Философия на свободата и монизъм.....99
13. Всемирна цел и цел на Живота (Предназначение на човека) 105
14. Нравственото въображение (Дарвинизъм и нравственост)....108
15. Стойността на живота (Песимизъм и оптимизъм).....117
16. Индивидуалност и род 136
Заключителни въпроси
17. Обобщение на монизма 140
18. Първо приложение (Добавка към новото издание от 1918 г.).....147
19. Второ приложение 152

РУДОЛФ ЩАЙНЕР И НЕГОВАТА „ФИЛОСОФИЯ НА СВОБОДАТА"

Духовните революции и свързаните с тях нови научни дисциплини обикновено възникват с изграждането на нови понятия. Такъв е случаят и с понятието „антропология", което откри изследователски перспективи от най-висш порядък.

През 1596, годината в която се ражда Рене Декарт, бащата на новото време, Ото Гасман (1562 - 1607) издава своята „Psychologia anthropologica", в която за пръв път прави опит да интегрира откъслечните знания за човека в една всеобхватна наука за човека.

Обаче скоро се очертават и границите, на които се натъква естественонаучната методология, в стремежа си да стигне до „истинския" образ на човека.

Ето защо, през 1856, в своята „Антропология", Емануил Херман Фихте, син на Йохан Готлиб Фихте, обобщава: „Накрая цялата антропология се свежда до всестранно обоснования факт, че според същинската си природа, както и в източниците на своето съзнание, човекът принадлежи към един надсетивен свят. Сетивното съзнание и възникващата чрез него феноменология на света, както и целия сетивен живот на човека, нямат никаква друга стойност, освен че предоставят арената, на която се осъществява надсетивния живот на Духа... Крайният резултат на антропологията е Антропософията."

Впрочем понятието „Антропософия" срещаме още през 1575, двадесет и една година преди „Psychologia anthropo1ogia" на Гасман, когато в Базел е публикувано съчинението „De Magia Veterum". Като първа задача на Антропософията в 16 век се разглежда одухотворяването на естествените науки и социалния живот.

Швейцарският философ и антрополог Игнац Паул Трокслер (1780 - 1866), ученик и приятел на Шелинг, вижда в Антропософията едно „повишение" на досегашната философия, която се издига до един вид „медитативна философия": „Колко радостно е, че най-новата философия се устремява към всяка една Антропософия и, следователно, се проявява както в поезията, така и в историята. При това не трябва да смятаме, че тази идея е плод на някаква спекулация, както и да смесваме истинската индивидуалност на човека нито със субективния дух или Аза, нито с абсолютния Дух."

През 1882 Роберт Цимерман издава във Виена своя основен труд „Въведение в антропософията", който оказва известно въздействие върху Рудолф Щайнер. Разбира се, по-късно Рудолф Щайнер изпълва това понятие със съвсем друго съдържание.

От съчиненията и лекциите на Рудолф Щайнер (Събр. Съч. №1 - № 354) е ясно, че „антропологията" и „антропософията" не се изключват взаимно. Просто към методологията на естественонаучното познание, той прибавя методологията на свръхсетивното познание, като и в двата случая обектите са едни и същи: Човекът, Земята, Космоса.

Основният стремеж на антропософски-ориентираната Наука за Духа е да стигне до един всеобхватен „образ на света и човека". Антропософията не е догматично учение, което предопределя характера на въпросите, както и начина за тяхното разрешение.

„Тя няма нищо общо с мъртвото, абстрактно познание... а като живо познание, тя обхваща живота чрез самия него; тя се влива в човека не просто под формата на мисли или като резултат от едно или друго наблюдение, а като живителна кръв за душата; като форма на живот, тя присъства в самия човек".

Когато Рудолф Щайнер започва да обосновава научно резултатите от своите „душевни наблюдения", той установява, че особено в областта на философията, въпросът непрекъснато опира до границите на човешкото познание. За него става все по-ясно: неспособността за нравствени действия се дължи тъкмо на обстоятелството, че науката капитулира пред границите на несетивния свят и предоставя този свят на мистиците. Единственият начин да се прехвърли мост между сетивните възприятия и духовния „световен ред", а с това да се стигне и до едно по-дълбоко разбиране на света, се състои в преодоляването на съществуващите познавателни граници.

За Рудолф Щайнер несетивните сили бяха неоспорим факт, също както и физическите природни сили. Ето защо той насочи своето внимание и в двете посоки.

Изходната точка на неговото грандиозно дело следва да търсим в естественонаучните му разработки и студиите, свързани с теория на познанието от осемдесетте години на 19 век.

Но „познанието" при Рудолф Щайнер далеч не се ограничава само в непосредственото разглеждане на съществото „човек" и неговите връзки с външния свят, В случаят - и това е съществен признак на антропософското духовно изследване - наред с общоизвестните и „признати" душевни способности, чрез „концентрация" и други разновидности на „душевно обучение", се стига до едно задълбочаване и разширяване на човешкото съзнание.

Типичен пример в това отношение е загатнатото още през 1909 „учение за сетивата". В него виждаме, как Рудолф Щайнер придава стойност не на случайните резултати от едно или друго духовно изследване, а на екзактното описание, проследяващо прехода от „обикновените" сетивно-

физически факти към несетивно-духовните явления. За него вярната и точна представа за човешките сетива като необходими „органи", с чиято помощ човек възприема и осъзнава света, е решителната крачка, издигаща обобщенията от неговата „Философия на свободата" в сферата на духовно-практическия живот. Към „досегашните пет сетива, той прибавя други седем, свързани с възприемането на „живота", „движението", „равновесието", „топлината", „словото", „мисълта" и „Азът".

През следващите десетилетия - след като е направил разтърсващи разкрития, засягащи основите на психологията, философията, антропологията и христологията - Рудолф Щайнер разширява своите лекционни цикли и в областта на педагогиката, медицината, физиката, икономиката, селското стопанство.

Още преди своя редовен университетски курс във Виенската политехника, Рудолф Щайнер се запознава подробно с Кантовата „Критика на чистия разум", както и с основните трудове на Фихте и Хегел. За тези младежки години, той пише в „Моят жизнен път" (Събр. Съч. №28, 1962 г., 52 стр.): „По това време пред мен назряваше задачата да пренеса живия трепет на човешката душа в строгите форми на мисленето. Постепенно моите усилия, свързани с яснотата и точността на естественонаучните понятия, ме убедиха, че единствено възможната изходна точка за едно истинско познание, се намира в действеността на човешкия „Аз". Както Азът е действен и сам наблюдава своята действеност, духовните факти се проявяват непосредствено пред човешкото съзнание."

От есента на 1879 той започва да изучава математика и химия във Виена. Наред с това посещава лекциите на Карл Юлиус Шрьоер върху немската литература и курса по „практическа философия" на силно повлияния от Аристотел Франц Брентано.

Скоро Рудолф Щайнер попада всред онова силово поле, където се кръстосват естествените науки и философията: „Аз усещах в себе си задължението да търся истината по пътя на философията. Ето защо трябваше да се занимавам сериозно с математика и естествени науки. Бях убеден: до тези дисциплини аз изобщо не бих могъл да стигна, ако не съм в състояние да интерпретирам техните резултати от философска гледна точка." (Събр. Съч. №28, 59 стр.)

Първоначално познавателният интерес на Рудолф Щайнер е насочен към взаимната връзка между „идея" и „действителност". Убеждението му, че мислите са не огледални образи на действителността, а самата действителност, непрекъснато нараства. „Мисловното изживяване, като непосредствен факт в един действителен свят, за мен не подлежеше на съмнение. Дори то беше много по-интензивно от сетивните изживявания. Да, то е факт; но човек не може да се отнася към него като към сво-

ите мисли. В него, или зад него, може да има нещо съществено, нещо непознато." (Събр. Съч. №28, стр. 62)

През 1894 излиза едно от най-забележителните съчинения на Рудолф Щайнер, „Философия на свободата", след като предпоставките за неговата „теория на познанието" и проблемът за отношението между „познание" и „действителност" са вече изложени преди две години в неговата дисертация, носеща заглавието: „Истина и наука. Увод във “Философията на свободата". Според думите на самия Рудолф Щайнер „прачалото" на тази книга се съдържа в следните изречения от неговата статия „За естеството на нашите идеали": „Все пак аз не мога да повярвам, че не съществува едно извисяване над дълбокия песимизъм на познанието. И когато разглеждам вътрешната човешка същност, когато се приближавам до нашия идеен свят, аз се докосвам до това извисяване. То представлява един съвършен и затворен в себе си свят, който не зависи от преходността на външния физически свят. И нима нашите идеали не са действително живи и самостоятелни Същества (Wesenheiten), независещи от благоприятните или враждебни условия на природата?

Дори и прекрасната роза винаги да умира пред безмилостния порив на зимата, тя е изпълнила своята мисия, защото е внесла радост в живота на стотици хора; дори утре някому да би хрумнало да отрече цялото звездно небе: нима хилядолетия наред хората не поглеждат с преклонение нагоре. Те са съвършени не поради едни или други процеси, разиграващи се във времето, а поради своята вътрешна същност.

Какво достойно за съжаление същество би бил онзи човек, който не открива, утеха вътре в своя идеен свят, а се нуждае за тази цел от помощта на природата. Къде остава божествената свобода, ако природата, също както невръстните деца, ни държи в своята проходилка? Не, тя трябва да ни отказва всичко, за да извоюваме щастието, да го породим от нашия свободен Аз. Не на природата, а на себе си ние искаме да дължим всичко!

Обаче тази свобода е само един блян! Доколкото свободно си въобразяваме едно или друго, ние сме под желязната необходимост на природата. Дори най-величествените идеи, до които стигаме, са само резултат от сляпо бушуващата в нас природа. А най-после трябва да проумеем, че едно същество, което познава себе си, не може да бъде несвободно!... Ние виждаме как законите ръководят нещата и това причинява необходимостта. Но в нашето познание ние притежаваме онази мощ, с която можем да освободим природните неща от силата на закона. Трябва ли тогава да останем безволеви роби на тези закони?"

Замисълът на „Философия на свободата" е формулиран от Рудолф Щайнер по следния начин: „Тази книга си поставя две основни цели. Първа-

та цел е да посочи, че в действителност сетивния свят е едно духовно Същество, и че като душевно същество - чрез истинското познание на сетивния свят - човекът живее в духовния свят. В описанието на моралния свят като такъв, чието съществуване просветва в изживяваният от душата духовен свят и позволява на човека - в свобода! - да се приближи до себе си, е вложена втората цел." (Събр. Съч. №28, 247 стр.)
Истинското значение на тази книга - и с това тя надхвърля рамките на обикновен философски трактат - е в обстоятелството, че тя не само описва как човек правилно може да мисли нещата, а как, изхождайки от мисленето, да стигне до нравствени действия.
Сега пред човека се изправя задачата не само да упражнява това, което Рудолф Щайнер нарича „moralische Phantasie", а да преобрази целия днешен свят в онзи бъдещ свят, който вече напира към всички нас. И Рудолф Щайнер нарича онова, което чрез „moraliscne Phantasie" се превръща в действителност, с името „moraliche Technik".
В своята родствена близост, те двете - „моралната фантазия" и „моралната техника" - принадлежат към областта на науката! „Освен богатството от морални идеи и морална фантазия, нравствените действия предполагат една друга способност: да се преформира света на възприятията по такъв начин, че да не се нарушават техните закономерни връзки и зависимости. Моралната техника подлежи на изучаване, както и всяка друга научна дисциплина. Въпреки че, общо взето, хората са по-склонни да изнамират понятия за вече установените форми на живот, отколкото да ги изграждат от фантазията и то особено когато се отнася за бъдещи действия."
В своята „биографична" лекция от 27.10.1918 („Историческа симптоматология", Събр. Съч. №185), Рудолф Щайнер допълва по този повод: „Това, което оставих тогава под писмена форма, беше преди всичко един етичен индивидуализъм. С други думи, аз посочих: Човек никога не би могъл да бъде свободен, ако неговите действия не произтичат от онези идеи, които се коренят в интуициите на отделната човешка индивидуалност. Така че този етичен индивидуализъм, като последна етично-еволюционна цел на човека, вече включва в себе си така наречения свободен Дух, който си пробива път и постепенно се освобождава както от принудата на природните закони, така и от принудата на всички общоприети нравствени закони."

Валтер Куглер, 1991

ПРЕДГОВОР КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ (1918 г.)

Два са основните въпроси за душевния живот на човека, определящи всичко, което подлежи на анализ в тази книга. Единият е дали има въз-

можност човешката същност да бъде подложена на такова съзерцание, че то да послужи като опора за всичко останало, с което човекът се сблъсква чрез лично преживяване или някаква наука, но за което има усещането, че поради съмнение и критична оценка би могло да бъде отнесено към сферата на несигурното. Другият въпрос гласи: допустимо ли е човекът като волево същество да си приписва свобода, или тази свобода е чиста илюзия, възникваща у него, понеже той не прозира нишките на необходимостта, от които неговата воля е зависима точно както при всеки природен процес? Този въпрос не идва в резултат на изкуствени мисловни конструкции, а съвсем естествено застава пред душата при определено нейно състояние. И може да се почувства, че на нея сякаш й липсва нещо от онова, което тя трябва да бъде, ако никога не се види изправена с максимална сериозност пред двете възможности: свобода или необходимост на волята. В този труд ще бъде показано, че душевните изживявания, до които човекът трябва да достигне чрез втория въпрос, зависят от това, каква гледна точка той съумява да заеме спрямо първия. Направен е опит да бъде доказано, че има възглед за човешкото същество, на който може да се опре останалото познание; направен е също така опит да се посочи, че с този възглед напълно се обосновава идеята за свободата на волята, след като по-напред бъде намерена душевната област, в която може да се разгърне свободната воля.

Възгледът, за който тук става дума във връзка с двата въпроса, се представя като такъв, който - веднъж застъпен - може да се превърне в съставка на самия душевен живот. Не че се дава теоретичен отговор, който - вече усвоен - човек притежава единствено като запаметено убеждение. За представата, заложена в основата на тази книга, един такъв отговор би бил само привиден. Такъв готов, окончателен отговор не се дава, а се препраща към една област на душевни изживявания, в която чрез самата вътрешна душевна дейност въпросът отново получава жив отговор във всеки момент, щом човекът се нуждае от него. Който веднъж е открил душевната област, където се пораждат тези въпроси, нему тъкмо истинското съзерцание на тази област ще даде онова, което му трябва за тези две загадки на живота, та с постигнатото да продължи към ширините и дълбините на загадъчния живот, към които го е насочила нуждата и съдбата. С това, струва ми се, се разкрива едно познание, което чрез собствения си живот и чрез родството на този собствен живот с целия душевен живот на човека доказва своята оправданост и валидност.

Така разсъждавах за съдържанието на тази книга, когато я пишех преди двадесет и пет години. Такива изречения съм длъжен да напиша и днес, ако река да очертая замисъла на своя труд. При тогавашния ръкопис си поставих ограничението да не отивам по-далеч от онова, което е свърза-

но в най-тесен смисъл с изтъкнатите два основни въпроса. Ако някой остане учуден, че в настоящата книга все още липсва насочване към сферата на света на духовния опит, изложена в мои по-късни съчинения, то нека той има предвид, че по онова време аз просто нямах намерение да предложа описание на резултатите от духовни изследвания, а исках първо да положа основата върху която могат да почиват такива резултати. В тази „Философия на свободата" конкретни резултати от този род не се съдържат, както не се съдържат и конкретни природонаучни резултати; но по мое мнение съдържащото се в нея може да бъде особено необходимо за онзи, който се стреми към сигурността на такива познания. Казаното в книгата може да е приемливо и за някого, който поради лични основания се дистанцира от моите духовно-научни изследователски резултати. За онзи обаче, който може да разглежда тези духовно-научни резултати като нещо, към което има влечение, за него направеният тук опит ще има особена важност. А този опит цели да удостовери как едно непредубедено разсъждение, простиращо се само върху посочените два основни за всяко познание въпроса, води до възгледа, че човекът живее в един реален свят на Духа. В тази книга стремежът е да се оправдае опознаването на областта на Духа преди навлизането в духовния опит. А това оправдаване се извършва по такъв начин, че в настоящото изложение навярно никъде не се налага да се хвърля поглед към изтъквания по-късно от мен опит, за да бъде установена приемливостта на казаното тук, в случай че някой може или иска да прояви интерес към характера на самото настоящо изложение.

Така на мен ми се струва, че тази книга заема, от една страна напълно обособено място спрямо моите същински духовно-научни трудове, а от друга - че тя все пак е свързана най-тясно с тях. Всичко това ме подтикна сега, двайсет и пет години по-късно, отново да публикувам съдържанието й в общи линии почти без промени, като направя само по-обширни добавки към редица раздели. Такива обстойни разширения ми се сториха необходими, след като междувременно установих неправомерни тълкувания на казаното от мен. Поправки нанесох единствено там, където днес ми изглежда неумело изразено онова, което съм искал да кажа преди четвърт столетие. (Подобни поправки вероятно ще дадат повод само на някой недоброжелател да твърди, че съм променил основното си убеждение.)

Книгата бе разпродадена още преди много години. И макар - както личи от току-що казаното - да ми се струва, че днес по същия начин трябва да се заяви онова, което преди двайсет и пет години съм заявил относно посочените въпроси, аз доста забавих подготвянето на това ново издание. Непрекъснато се питах дали не би трябвало на едно или друго мяс-

то да взема отношение към многобройните философски възгледи, възникнали след появата на първото издание. Ангажираността ми в последно време с изследвания изцяло в науката за Духа ми попречиха да сторя това по желания от мен начин. Но сега, след като най-задълбочено се запознах със съвременната философска дейност, аз се убедих, че колкото и съблазнително да е само по себе си едно такова вземане на отношение, то не е във връзка с тематиката на моята книга и за него няма място в нея. Онова, което от гледище на „Философия на свободата" според мен заслужава да се каже за по-новите философски направления, читателят може да намери във втория том на моя труд „Загадки на философията".

Април 1918 г. Рудолф Щайнер

НАУКА ЗА СВОБОДАТА
СЪЗНАТЕЛНАТА ЧОВЕШКА ДЕЙНОСТ

Дали в мисленето и действията си човекът е духовно свободно същество, или стои под принудата на една желязна необходимост от рода на природните закони? Малко въпроси са разглеждани с такава проницателност, както този. Идеята за свободата на човешката воля намери многобройни горещи привърженици и упорити противници. Има хора, които в своя нравствен патос обявяват за ограничен ум всеки, който дръзне да отрече такъв очевиден факт като свободата. Противостоят им други, които смятат за връх на ненаучността, ако някой вярва, че в сферата на човешката дейност и мислене закономерността на природата се прекъсва. Тук едно и също нещо еднакво често се обявява за най-драгоценно благо на човечеството, както и за най-коварна илюзия. Прибягвало се е до безконечно остроумничене, за да се обясни как човешката свобода се съчетава с активността в природата, към която обаче принадлежи и човекът. Не по-малки са усилията, с които, от друга страна, се е търсело обяснение как е могла да възникне такава безумна идея. Всеки, чиято най-изявена черта на характера не е обратното на задълбочеността, чувства, че в случая става дума за един от най-важните въпроси на живота, религията, практиката и науката. А към печалните признаци за повърхностност в съвременната мисъл спада това, че една книга, която от резултатите на по-новото естествознание иска да изкове една „нова вяра" (Давид Фридрих Щраус, Старата и новата вяра), не съдържа по този въпрос нищо повече от думите: „С въпроса за свободата на човешката воля тук не е необходимо да се занимаваме. Всяка философия, заслужила името си на такава, винаги е разкривала мнимо индиферентната свобода на избора като празна измама; но нравственото остойностяване на човешките действия и убеждения остава незасегнато от този въпрос." Привеждам този пасаж, не защото смятам, че книгата, в която се съдържа, е от особено значение, а защото ми се струва, че той изразява мне-

нието, до което във въпросната сфера смогва да се добере мнозинството от нашите мислещи съвременници. Днес като че ли всеки, който претендира да е надрасъл детската възраст на науката, е наясно, че свободата не може да се състои в това, от две възможни действия съвсем самоволно да се избере едното или другото. Твърди се, че винаги била налице съвсем определена причина, поради която от няколко възможни действия се осъществявало тъкмо едно определено.

Това изглежда убедително. И все пак до ден-днешен главните нападки на противниците на свободата са насочени само срещу свободата на избора. Нали и Хърбърт Спенсър, чиито възгледи са печелили всекидневно популярност (Принципи на психологията, немско издание от д-р Б. Фетер, Щутгарт 1882), казва: „Това, че всеки самоволно би могъл да пожелае или да не пожелае - което е същинската теза, залегнала в догмата за свободната воля - естествено се отрича както от анализа на съзнанието, така и от съдържанието на предходните раздели (на Психологията)." От същата гледна точка изхождат и други, когато оборват понятието свободна воля. В наченки всички доводи в тази насока се срещат още у Спиноза. Оттогава онова, което той просто и ясно е изложил срещу идеята за свободата, се повтаря безброй пъти, но най-често обвито в увъртяни теоретични учения, така че е трудно да се прозре естественият ход на мисълта, в който се крие същността на нещата. В едно писмо от октомври или ноември 1674 г. Спиноза пише: „Свободно наричам това, което съществува и действа поради чистата необходимост на своята природа, а принудително наричам онова, чието битие и действие се определя по точно установен начин от нещо друго. Така например съществува Бог, макар и по необходимост, все пак съществува свободно, тъй като той съществува единствено поради необходимостта на самата си природа. По същия начин Бог свободно опознава самия себе си и всичко останало, тъй като от необходимостта на самото му естество следва, че той опознава всичко. Следователно Вие виждате, че аз свеждам свободата не към едно свободно вземане на решение, а към една свободна необходимост.

Но нека се принизим до сътворените неща, чието съществуване и действие по точно установен начин изцяло се определя от външни причини. За да се схване по-ясно, нека си представим нещо съвсем просто. Един камък например получава от външна, тласкаща го причина известно количество движение, с което той, след като тласъкът на външната причина е преустановен, по необходимост продължава да се движи. Това оставане на камъка в движение е принудително, а не необходимо затуй, защото то трябва да се дефинира чрез тласъка на някаква външна причина. Валидното за този камък е валидно за всеки друг отделен предмет,

колкото и сложен, и за каквото и да е пригоден той, а именно, че някоя външна причина по необходимост определя как всяко нещо да съществува и да действа по точно установен начин.
А сега Ви моля да приемете, че докато се движи, камъкът мисли и знае, че според възможностите си се стреми да продължи своето движение. Този камък, който осъзнава единствено своя стремеж и в никакъв случай не се отнася равнодушно, ще повярва, че е съвсем свободен и че продължава да се движи не поради някаква друга причина, а защото сам го иска. Това обаче е онази човешка свобода, за която всички твърдят, че притежават и която се състои само в това, че хората осъзнават своето желание, но не познават причините, от които тя се определя. Така детето вярва, че свободно пожелава да пие мляко, раздразненото момче вярва, че свободно иска да си отмъсти, а боязливият - да избяга. По-нататък пияният вярва, че въз основа на свободно решение говори неща, които в трезво състояние не би говорил охотно; и тъй като този предразсъдък е вроден у всички хора, човек не може лесно да се освободи от него. Защото макар опитът достатъчно да учи, че хората най-малко умеят да сдържат своите желания и че движени от противоположни страсти прозират по-доброто, а вършат по-лошото, те все пак се смятат за свободни, и то защото пожелават някои неща не толкова силно, а някое желание лесно може да се потисне чрез спомена за друго, за което човек често се сеща."
Понеже тук е налице ясно и определено изразен възглед, не представлява трудност да се разкрие съдържащата се в него основна заблуда. Както камъкът в следствие на тласък извършва по необходимост определено движение, така и човекът по необходимост трябва да извърши дадено действие, когато някаква причина го подтиква към това. И понеже осъзнава своето действие, човекът се смята за негов свободен инициатор. Но при това той не забелязва, че е подтикван от някаква причина, на която безусловно трябва да се подчини. Заблудата при този ход на мисълта бързо се открива. Спиноза и всички мислещи като него изпускат от внимание, че човекът осъзнава не само своето действие, а може да опознае и причините, от които бива воден. Никой няма да оспори, че детето е несвободно, когато желае мляко, че и с пияния е същото, когато говори неща, за които после се разкайва. Двамата не знаят нищо за причините, които действат в дълбините на техния организъм и под чиято непреодолима принуда те се намират. Но редно ли е действия от този род да се слагат на равна нога с такива, при които човекът осъзнава не само своите постъпки, а и причините, които го подтикват към тях? Нима действията на хората са еднородни? Допустимо ли е извършеното от воина на бойното поле, от изследователя в лабораторията, от държавника в слож-

ните дипломатически дела да се поставя в науката на едно стъпало с вършеното от детето, когато пожелава мляко? Истина ще да е, че решаването на една задача се опитва най-добре там, където нещата са най-прости. Нерядко обаче липсата на способност за различаване е довеждала до безкрайно объркване. А огромна е несъмнено разликата, дали съм наясно защо върша нещо, или не съм. На пръв поглед това изглежда напълно разбираема истина. И въпреки това противниците на свободата никога не задават въпроса, дали все пак един мотив за моите действия, който аз схващам и прозирам, за мен означава в еднаква степен принуда, както органичният процес, каращ детето да плаче за мляко.

В своята „Феноменология на нравственото съзнание" (стр. 451) Едуард фон Хартман твърди, че човешката воля зависела от два главни фактора: от мотивите и от характера. Ако всички хора се разглеждали като еднакви или с незначителни различия, тогава тяхната воля се явявала като определяна отвън, а именно от обстоятелствата, възникващи около тях. Но ако се вземело предвид, че различните хора превръщали дадената представа в мотив за своите действия само, ако техният характер бил такъв, че чрез съответната представа бивал подтикван към едно силно желание, в такъв случай човекът се явявал като определян отвътре, а не отвън. И понеже човекът - в съгласие със своя характер - трябвало да превърне една наложена му отвън представа тепърва в мотив, той вярвал, че бил свободен, тоест независим от външни мотиви. Според Едуард фон Хартман обаче истината се криела в следното: „Дори ние самите тепърва да издигаме представите в мотиви, вършим го все пак не своеволно, а според необходимостта на нашата характерологична склонност, сиреч далеч не свободно." И в този случай изцяло се пренебрегва разликата, съществуваща между мотивите, които оставям да ми въздействат едва след като съм вникнал със съзнанието си в тях, и мотивите, които следвам, без да имам ясно знание за тях.

А това ни насочва пряко към гледището, от което тук предстои да се разглеждат нещата. Редно ли е въпросът за свободата на нашата воля изобщо да се поставя едностранно сам за себе си? И ако не, с кой друг въпрос той трябва да се свърже по необходимост?

Ако има разлика между един осъзнат мотив за моето действие и една неосъзната подбуда, тогава от първия ще произтече действие, което трябва да се преценява по-иначе, отколкото това, последвало от сляп порив. Следователно въпросът за тази разлика ще стои на първо място. И едва от неговия отговор ще зависи каква позиция да заемем спрямо същинския въпрос за свободата.

Какво означава да притежаваш знание за причините на своите действия? На този въпрос е отделяно твърде малко внимание, тъй като онова, ко-

ето представлява не-делимо цяло - човекът, за съжаление винаги е било разделяно на две части. Правело се е разлика между действащия и опознаващия, при което без значение остава тъкмо онзи, за когото преди всичко става дума: действащият въз основа на познанието.
Казват, че човекът бил свободен, когато бил подвластен единствено на своя разум, а не на животинските си желания. Или пък, че свобода означавало да можеш да определяш своя живот и действия според целите и решенията си.
Но с твърдения от този род не се печели нищо. Защото въпросът се състои тъкмо в това, дали разумът, дали целите и решенията упражняват по еднакъв начин принуда върху човека, както животинските желания. Ако едно разумно решение се появява у мен без моя намеса, а със съвсем същата необходимост като глада и жаждата, тогава аз само по неволя мога да го следвам и моята свобода е илюзия.
Друга една фраза гласи: Да бъдеш свободен не означава да можеш да искаш каквото ти се иска, а да можеш да вършиш каквото се изисква. В своята „Атомистика на волята" поетът философ Роберт Хамерлинг е дал ясно очертана словесна характеристика на тази мисъл: „Човекът несъмнено може да върши каквото му се иска, но не може да иска каквото му се иска, тъй като неговата воля се определя от мотиви! Човекът не можел да иска каквото му се иска? Нека се вгледаме по-задълбочено в тези думи. Има ли в тях някакъв разумен смисъл? Значи свободата на волята би трябвало да се състои в това, че нещо би могло да се иска без причина, без мотив? Но какво друго означава искането, ако не да имаш причина да вършиш или да целиш едно нещо по-охотно, отколкото друго? Да искаш нещо без причина, без мотив би означавало да искаш нещо, без да го искаш. Понятието мотив е неразривно свързано с понятието воля. Без определящ мотив волята представлява празна възможност: едва чрез мотива волята става дейна и реална. Следователно съвсем вярно е, че човешката воля не е „свободна" дотолкова, доколкото нейната посока винаги се определя от най-силния сред мотивите. От друга страна обаче трябва да се признае, че е абсурдно в противовес на тази „несвобода" да се говори за някаква мислима „свобода" на волята, изразяваща се в това, да можеш да искаш каквото не ти се иска." (Атомистика на волята, т. 2, стр. 213 и сл.)
Тук също се говори за мотиви въобще, без да се взема под внимание разликата между неосъзнати и осъзнати мотиви. Когато един мотив действа върху мен и аз съм принуден да го следвам, понеже той се оказва „най-силният" сред себеподобните, тогава мисълта за свобода престава да има смисъл. Какво значение трябва да има за мен дали мога, или не мога да върша нещо, щом мотивът ме принуждава да го върша? Не е

най-важното дали мога, или не мога да върша нещо тогава, когато мотивът действува върху мен, а дали има само такива мотиви, които действуват с принуждаваща необходимост. Ако трябва да искам нещо, тогава на мен при определени обстоятелства ми е крайно безразлично дали също мога и да го извърша. Когато поради моя характер или поради властващите около мен обстоятелства ми бъде наложен някакъв мотив, който по моя преценка се оказва неразумен, тогава би трябвало дори да се радвам, ако не бих могъл да извърша това, което ми се иска.

Въпросът не е дали мога да приведа в изпълнение едно взето решение, а как решението възниква у мен.

Отликата на човека от всички останали живи същества почива на неговото разумно мислене. Общата му черта с други организми е деятелността. При изясняване на понятието свобода няма никаква полза, ако за действията на човека се търсят аналогии в животинското царство. Модерното естествознание обича такива аналогии. И ако му се е отдало да установи у животните нещо сходно с човешкото поведение, то смята, че се е докоснало до най-важния въпрос на науката за човека. До какви недоразумения води това мнение личи например от книгата „Илюзията за свободата на волята" от П. Ре (1885 г.), който на стр. 5 казва следното за свободата: „Лесно обяснимо е, че движението на камъка ни се струва необходимо, докато желаенето на магарето не ни изглежда необходимо. Нали причините, движещи камъка, са външни и видими. А причините, поради които магарето желае, са вътрешни и невидими: между нас и мястото на тяхната проява се намира черепът на магарето... Причинната обусловеност не се вижда и затова се смята, че тя отсъства. Изтъква се, че причина за извръщането (на магарето) несъмнено било желаенето, но то самото било безусловно; то било някакво абсолютно начало." Тук отново постъпките на човека, при които той има съзнание за причините на своите действия, просто се подминават, защото Ре заявява: „Между нас и мястото на тяхната проява се намира черепът на магарето." За наличието на действия, и то не на магарето, а човешки, при които между нас и действието стои осъзнатият мотив, Ре - както може да се заключи от тези думи - няма представа. Това той доказва няколко страници по-нататък и с думите: „Ние не долавяме причините, които обуславят нашата воля, и затова смятаме, че тя изобщо не е причинно обусловена."

Но да спрем с примерите, които доказват, че мнозина оборват свободата, без въобще да знаят какво е свобода.

От само себе си се разбира, че едно действие, за което деятелят не знае защо го извършва, не може да бъде свободно. Как обаче стоят нещата с действие, чиито причини се знаят? Така стигаме до въпроса: какъв е произходът и значението на мисленето? Защото без познаване на мис-

ловната дейност на душата е невъзможно да се проумее знанието за нещо, включително за дадено действие. „Едва мисленето превръща душата, с която е надарено и животното, в Дух" - казва с право Хегел, поради което мисленето придава и на човешките действия характерния си отпечатък.

В никакъв случай не бива да се твърди, че всички наши действия произтичат единствено от трезвия размисъл на нашия разсъдък. Далеч съм от мисълта за човешки, във висшия смисъл, да представям само онези действия, които произхождат от абстрактната преценка. Но щом нашите действия надмогват сферата на задоволяване на чисто животинските желания, нашите мотиви винаги са пропити от мисли. Любов, състрадание, патриотизъм са подтици за действие, които не допускат да бъдат размивани в студени понятия на разсъдъка. Казват, че тук сърцето, душата встъпвали в своите права. Несъмнено. Но сърцето и душата не създават мотивите за действие. Те ги предпоставят и ги приемат в своята среда. Състраданието се настанява в моето сърце, когато в съзнанието ми е изплувала представата за лице, будещо състрадание. Пътят към сърцето минава през ума. От това и любовта не прави изключение. Ако не е само израз на половия нагон, тя се опира на представите, които сме си създали за любимото същество. И колкото по-идеалистически са тези представи, толкова по-ощастливяваща е любовта. Мисълта и тук е родител на чувството. Казват, че любовта правела човека сляп за слабостите на любимото същество. В случая може да се подходи и от обратната страна и да се твърди, че любовта отваря очите тъкмо за неговите плюсове. Мнозина нехайно минават покрай тези положителни качества, без да ги забелязват. Но един ги съзира и именно затова в душата му се пробужда любов. Той не е сторил нищо друго, освен че си е създал представа за това, което стотици други не подозират. У тях няма любов, защото им липсва тази представа.

Както и да подхождаме към нещата, все по-ясно ще проличава, че въпросът за същността на човешките действия предпоставя въпроса за произхода на мисленето. Ето защо аз ще се спра първо на него.

ОСНОВНИЯТ ПОДТИК КЪМ НАУКАТА

„Живеят две души във мойта гръд.
желаят те да бъдат разделени!
Едната тук, във земните гърди
с любовна, буйна страст се впива,
а другата над бездната мъглива
лети и дири мъдрите деди."
(Фауст I, 1112-1117)*

/* Стиховете са по превода на „Фауст" от Д. Статков, Народна култура, София, 1962, стр. 75. - Б. пр./

С тези думи Гьоте обрисува една черта на характера, произтичаща от дълбините на човешката природа. Човекът не представлява единно устроена същност. Той винаги настоява за повече, отколкото светът му дава доброволно. Природата ни е дала нужди, сред които има такива, чието задоволяване тя предоставя на собствената ни дейност. Многобройни са отредените ни дарове, но още по-многобройни са нашите желания. Ние сякаш сме родени за недоволство. Стремежът ни към познание е само частен случай на това недоволство. Поглеждаме едно дърво два пъти. Първия път виждаме клоните му в покой, втория път - в движение. Ние не се задоволяваме с това наблюдение. Питаме се: защо дървото ни се представя веднъж в покой, а после в движение? Всеки поглед към природата поражда у нас куп въпроси. Чрез всяко явление, с което се сблъскваме, на нас ни се поставя някаква задача. За нас всяко преживяване се превръща в загадка. От яйцето виждаме да излиза сходна на майката твар и се питаме за причината на това сходство. Наблюдаваме как едно живо същество расте и се развива до определена степен на съвършенство и издирваме предпоставките за установеното. Ние никога не сме доволни от това, което природата излага пред нашите сетива. Навред търсим онова, което наричаме обяснение на фактите.

Търсеното от нас в нещата повече от онова, което те непосредствено ни предлагат, разполовява цялата ни същност на две части; ние осъзнаваме нашата противопоставеност спрямо света. Пред него ние заставаме като една самостоятелна същност. Универсумът ни се явява в двете противоположности Аз и свят.

Тази разделителна стена между себе си и света издигаме в момента, когато у нас се пробуди съзнанието. Но ние никога не губим чувството, че все пак спадаме към света, че съществува връзка, която ни съединява, че сме същност не извън, а вътре в универсума.

Това чувство поражда стремеж да се превъзмогне противоположността. И в превъзмогването на тази противоположност в крайна сметка се състои целият духовен стремеж на човечеството. Историята на духовния живот е едно непрестанно търсене на единството между нас и света. Религията, изкуството и науката в еднаква степен преследват тази цел. В откровението, предоставено му от Бога, религиозно вярващият търси решение на загадките на света, които неговият недоволен от света на чистите явления Аз му поставя. Човекът на изкуството се старае да вложи в материала идеите на своя Аз, за да помири живеещото вътре в него с външния свят. Той също се чувства неудовлетворен от света на чистите явления и се опитва да му придаде онова повече, което неговият Аз,

излизайки извън рамките на този свят, таи. Мислителят търси законите на явленията, стреми се мислейки да проникне в онова, което узнава чрез наблюдение. Едва след като сме превърнали съдържанието на света в наше мисловно съдържание, ние преоткриваме взаимовръзката, от която сами сме се откъснали. По-нататък ще видим, че тази цел може да се постигне, само ако задачата на научния изследовател се схваща много по-дълбоко, отколкото това обичайно се прави. Цялостното съотношение, изложено тук от мен, ни се представя в едно световноисторическо явление: в противостоенето на схващането за единния свят, или монизма, и на теорията за двата свята, или дуализма. Дуализмът насочва поглед само върху извършеното от съзнанието на човека разделение между Аз и свят. Целият му стремеж е една безплодна борба за примиряване на тези противоположности, които нарича ту Дух и материя, ту субект и обект, ту мислене и явление. Той има усещането, че между двата свята трябва да съществува мост, ала не е в състояние да го намери. Изживявайки се като „Аз", човекът не може да отнесе този „Аз" другаде, освен на страната на Духа; а противопоставяйки този „Аз" на света, към последния той трябва да причисли достъпния за сетивата свят на възприятията, материалния свят. По такъв начин човекът сам се поставя в противоположността: Дух и свят. Той трябва да стори това, след като и собственото му тяло спада към материалния свят. Така „Азът" принадлежи към духовното като една негова част, а възприеманите от сетивата материални неща и процеси - към „светът". В основната загадка на собственото си същество, човекът трябва неминуемо да преоткрие всички загадки, отнасящи се до Духа и материята. Монизмът насочва поглед изцяло върху единството и се старае да отрече или да заличи наличните противоположности. Никой от двата възгледа не води до удовлетворение, защото те не оценяват фактите правдиво. Дуализмът разглежда Духа (Аз) и Материята (свят) като две коренно различни същности и затова не може да проумее как двете могат да си въздействат. Откъде Духът ще знае какво става в материята, ако нейната своеобразна природа му е съвсем чужда? Или как той при тези обстоятелства ще й въздейства, та намеренията му да се претворяват в дела? За решаването на тези въпроси са съставяни най-дълбокомислени и най-абсурдни хипотези. До днес обаче и положението с монизма не е много по-добро. Досега той се е опитвал да си помогне по трояк начин: или отрича Духа и се превръща в материализъм, или отрича материята, за да подири спасение в спиритуализма, или пък твърди, че материя и Дух са неразривно свързани дори в най-простата даденост на света, което съвсем не би трябвало да учудва, щом тези два начина на съществуване, които никъде не съществуват поотделно, са налице у човека.

Материализмът никога не може да даде задоволително обяснение за света. Защото всеки опит за обяснение трябва да започва с това, че се оформят мисли за явленията в света. Оттук и материализмът поставя началото с мисълта за материята, или за материалните процеси. По такъв начин той вече стои пред две различни фактологични области: материалният свят и мислите за него. Материалистът се опитва да вникне в мислите, схващайки ги като чист материален процес. Той смята, че в мозъка мисленето се осъществява по подобие на храносмилането в животинските органи. Както приписва на материята механични и органични действия, така той и прикачва и способността да мисли при определени условия. Той забравя, че така само прехвърля проблема на друго място. Вместо на самия себе си, той приписва на материята способността да мисли. Така той отново се озовава на изходната си точка. Как материята стига до размишление над собствената си същност? Защо тя не е просто доволна от себе си и не се примири със своето съществуване? Материалистът е извърнал поглед от определения субект, от нашия собствен Аз и е стигнал до някакво неопределено, мъгляво образуване, където пред него застава същата загадка. Материалистическият възглед не е в състояние да реши проблема, а само го измества.

А как стоят нещата със спиритуалистическия? Чистият спиритуалист отрича материята в нейното самостоятелно битие и я схваща само като продукт на Духа. Приложи ли този светоглед за разгадаване на собственото си човешко същество, той изпада в затруднение. Пред Аза, който може да се постави на страната на Духа, ненадейно застава сетивният свят. Към него явно не се разкрива духовен достъп, той трябва да се възприема и изживява от Аза посредством материални процеси. Такива материални процеси Азът не намира у себе си, ако иска да има валидност само като духовна същност. В онова, което той изработва по духовен път, сетивният свят никога не присъства. Азът като че ли трябва да признае, че за него светът би останал недостъпен, ако по духовен начин не се постави в някаква връзка с него. Същото важи за нас, когато с помощта на материалните неща и сили се заемаме да превърнем нашите намерения в реалност. Следователно ние сме зависими от външния свят. Най-крайният спиритуалист или, ако искате мислителят, който чрез абсолютния си идеализъм се представя като краен спиритуалист, е Йохан Готлиб Фихте. Той се опитва да изведе цялото мироздание от Аза. Онова, което наистина му се отдаде, е един грандиозен мисловен образ на света без всякакво опитно съдържание. Както на материалиста не е възможно с декрет да обяви липсата на Духа, така и спиритуалистът не може да стори това по отношение на материалния външен свят.

Тъй като човекът, насочвайки познанието към Аза, първоначално възп-

риема действието на този Аз в мисловното оформяне на света на идеите, спиритуалистически ориентираният светоглед може с оглед на собствената човешка същност да се почувства изкушен да признае от Духа само този свят на идеите. По този начин спиритуализмът се превръща в едностранчив идеализъм. Той не съумява посредством света на идеите да потърси един духовен свят, а вижда духовния свят в самия свят на идеите. Това го кара като омагьосан да спре и да ограничи своя светоглед в рамките на действеността на самия Аз.

Странна разновидност на идеализма е гледището на Фридрих Алберт Лангес, застъпено в неговата доста четена „История на материализма". Той приема, че материализмът е съвсем прав, като обявява всички явления на света, включително нашето мислене, за продукт на чисто материални процеси; само че и обратното, материята и нейните процеси от своя страна били пък продукт на нашето мислене. „Сетивата ни предават ... въздействия на нещата - не точни образи, а още по-малко самите неща. Но към тези прости въздействия спадат също самите сетива ведно с мозъка и допусканите в него молекулярни движения." Това означава, че нашето мислене се поражда от материалните процеси, а те пък - от мисленето на Аза. Следователно философията на Лангес не е нищо друго освен превъплътената в понятия история за славния Мюнхаузен, който се повдигал във въздуха, теглейки собствения си перчем.

Третата форма на монизма е тази, която и в най-простата даденост (атома) вижда съчетани двете същности - материя и Дух. С това обаче не се постига нищо, освен че въпросът, който всъщност възниква в нашето съзнание, се пренася на друга сцена. Как на простата даденост се удава да се изяви по двояк начин, щом тя представлява неделимо единство?

В противовес на всички тези становища трябва да се изтъкне, че с основната и първична противоположност най-напред се срещаме в нашето собствено съзнание. Ние самите сме тези, които се откъсваме от хумуса на природата и като „Аз" се противопоставяме на „свят". В своята статия „Природата" Гьоте изразява това по класически начин, макар че на пръв поглед неговият изказ може да се окачестви като съвсем ненаучен: „Ние живеем сред нея (природата), а сме й чужди. Тя непрестанно ни говори, без да издава своята тайна." Но Гьоте познава и обратната страна: „Всички хора са в нея и тя е във всички."

Колкото и вярно да е, че сме се отчуждили от природата, не по-малко вярно е, че ние сме в нея и принадлежим към нея. Само нейното собствено действие може да бъде онова, което живее и у нас.

Ние трябва да намерим обратния път към нея. Едно просто разсъждение може да ни посочи този път. От природата несъмнено сме се откъснали, но от нея сигурно сме запазили нещо в собственото си същество. Тъкмо

това природно същество у нас трябва да издирим и тогава ще възстановим взаимовръзката. Дуализмът пропуска това. Той смята човешкото вътрешно същество за съвсем чуждо на природата духовно същество, и се опитва да го скачи с природата. И нищо чудно, че не може да открие съединителна брънка. Природата извън нас можем да открием едва след като я познаем у себе си. Водач ще ни бъде еднаквото с нея в нашето собствено същество. С това нашият път е предначертан. Ние не искаме да предприемаме никакви спекулации относно взаимодействието между природа и Дух, Желанието ни е да се спуснем в дълбините на собственото ни същество, и там да открием ония елементи, които сме спасили при нашето бягство от природата.

Изучаването на нашето същество трябва да ни донесе решението на загадката. Трябва да стигнем до точка, където можем да си кажем: тук ние вече не сме само „Аз", тук има нещо, което е повече от „Аз".

Очаквам, че някой, който е чел дотук, ще прецени изложеното от мен като несъответстващо на „съвременното равнище на науката". Нему мога само да отговоря, че дотук не исках да се занимавам с никакви научни резултати, а просто с описанието на онова, което всеки изживява в собственото си съзнание. Ако при това са се промъкнали отделни изречения относно опити за примиряване на съзнанието със света, единствената им цел е била да осветлят същинските факти. Затуй и не отдавах значение на това, отделни изрази като „Аз", „Дух", „свят", „природа" и така нататък да се употребяват прецизно, както е обичайно в психологията и философията. Обикновеното съзнание не познава строгото различаване в науката, а дотук се целеше единствено да се установи обикновеното положение на нещата. Интересува ме не как науката досега е интерпретирала съзнанието, а както ежечасно се изживява.

МИСЛЕНЕТО В СЛУЖБА НА РАЗБИРАНЕТО НА СВЕТА

Когато наблюдавам как една ударена билярдна топка предава движението Си на друга, аз оставам без всякакво влияние върху протичането на този наблюдаван процес. Посоката на движение и скоростта на втората топка се определят от посоката и скоростта на първата. Докато се отнасям само като наблюдател, за движението на втората топка мога да кажа нещо едва след като то настъпи. Друго е положението, ако започна да размишлявам върху съдържанието на моето наблюдение. Размишлението ми има за цел да състави понятия за процеса. Понятието за една отскачаща топка аз поставям във връзка с някои други понятия от механиката и вземам под внимание особените обстоятелства, които са налице в дадения случай. Следователно към процеса, протичащ без моя намеса, аз се старая да прибавя втори процес, който се извършва в поня-

тийната сфера. Последният е зависим от мен. Това личи от факта, че мога да се задоволя с наблюдението и да се откажа от всякакво търсене на понятия, ако това не ми е нужно. Но при наличие на такава нужда аз ще се успокоя едва след като съм поставил понятията топка, отскокливост, движение, удар, скорост и т. н. в известна връзка, към която наблюдаваният процес има определено отношение. И колкото сигурно е, че първият процес се извършва независимо от мен, толкова сигурно е, че понятийният процес не може да протече без моя намеса.

Дали тази моя дейност наистина произтича от самостоятелната ми същност, или пък модерните физиолози са прави, казвайки, че ние не можем да мислим, както си искаме, а трябва да мислим, както това определят намиращите се в момента в нашето съзнание мисли и мисловни връзки (срв. Циен, Ръководство по физиологична психология. Йена, 1893, стр. 171) - това ще бъде предмет на по-нататъшно разглеждане. Засега искаме само да констатираме факта, че ние постоянно се чувстваме принуждавани да търсим понятия и понятийни връзки за стоящи в известно отношение с тях предмети и явления, дадени ни без наша намеса. Временно ще се абстрахираме от въпроса, дали тази дейност действително е наша дейност, или я вършим по някаква неотменима необходимост. Няма съмнение, че на пръв поглед тя ни изглежда наша. Съвсем определено знаем, че едновременно с предметите не ни се дават техните понятия. Че самият аз съм деятелят, може да почива на привидност, но поне при непосредствено наблюдение нещата се представят така. Сега въпросът е какво ни ползва това, че към даден процес намираме негово понятийно съответствие?

Огромна е разликата в начина, по който за мен се съотнасят частите на един процес преди и след намирането на съответните понятия. Простото наблюдение може да проследи частите на даден процес в тяхното протичане, но преди използването на понятия тяхната взаимовръзка остава неясна. Аз виждам как първата билярдна топка се движи по посока и с определена скорост към втората. За да разбера какво ще се случи след сблъскването, трябва да изчакам и тогава мога да го проследя пак с очите си. Ако приемем, че в мига на сблъсъка някой ми закрие полето, върху което протича процесът, тогава аз - просто като наблюдател - няма да узная какво се е случило по-нататък. Другояче е, ако преди закриването съм намерил съответните понятия за създалата се обстановка. В такъв случай аз мога да предвидя какво ще стане дори ако възможността за наблюдение се прекрати. Един просто наблюдаван процес или предмет не подсказва от само себе си нищо за своята взаимовръзка с други процеси и предмети. Тази взаимовръзка проличава едва след като наблюдението се свърже с мисленето.

Наблюдението и мисленето са двете изходни точки за всеки духовен стремеж на човека, доколкото той има съзнание за такъв стремеж. Работата на обикновения човешки ум и най-сложните научни изследвания се опират на тези два главни стожера на нашия Дух. философите са изхождали от различни основни противоположности: идея и действителност, субект и обект, явление и нещото само за себе си, Аз и не-Аз, идея и воля, понятие и материя, сила и вещество, съзнателно и несъзнателно. Но лесно може да се покаже, че всички тези противоположности, трябва да бъдат предхождани от тази на наблюдението и мисленето, която е най-важната противоположност за човека.

Какъвто и принцип да създадем, ние сме длъжни да посочим къде сме го наблюдавали, или пък да го изразим като една ясна мисъл, възпроизводима за всекиго другиго. Заговори ли за основните си принципи, на всеки философ се налага да си служи с понятийната форма, а оттук и с мисленето. По такъв начин той косвено признава, че мисленето е предпоставка за неговата дейност. Нека тук все още да не уточняваме дали мисленето или нещо друго е главен елемент на световното развитие. Но че без мисленето философът не може да се сдобие със знания по този въпрос - това поначало е ясно. При възникване на явленията в света мисленето може да играе второстепенна роля, обаче при възникването на даден възглед за тях то несъмнено придобива главна роля.

А що се отнася до наблюдението, присъщо на нашето устройство е, че ние се нуждаем от него. Мисълта ни за кон и обектът кон са две неща, които за нас се явяват поотделно. И този обект е достъпен за нас само чрез наблюдението. Както чрез самото съзерцаване на един кон ние не можем да си съставим понятие за него, така и чрез самото мислене не сме в състояние да създадем съответен обект.

Във времето, наблюдението дори предхожда мисленето. Защото и мисленето трябва да познаем най-напред чрез наблюдение. По същество ние описахме едно наблюдение, когато в началото на тази глава представихме как мисленето се подклажда от един процес и как излиза извън рамките на даденото без негова намеса. Едва чрез наблюдение ние забелязваме всичко, което влиза в кръга на нашите преживявания. Съдържанието на усещания, възприятия и съзерцания, чувствата, волевите актове, съновиденията и образите на фантазията, представите, понятията и идеите, всички илюзии и халюцинации ни се дават чрез наблюдението.

Като обект на наблюдение, мисленето обаче съществено се различава от всички останали неща. Наблюдението на една маса, на едно дърво настъпва у мен в момента, когато тези предмети се появят в кръгозора на моите преживявания. Но мисленето за тези предмети аз не наблюдавам паралелно. Масата наблюдавам, а мисленето за масата извършвам, но не

го наблюдавам в същия момент. Първо трябва да заема някаква гледна точка извън собствената си дейност, ако наред с масата искам да наблюдавам и моето мислене за масата. Докато наблюдаването на предмети и процеси, както и мисленето за тях представляват съвсем обичайни състояния, изпълващи непрекъснато моя живот, наблюдението на мисленето е своего рода извънредно положение. Този факт трябва по съответен начин да се вземе под внимание, когато се цели да бъде определено отношението на мисленето към всички други съдържания на наблюдението. Трябва да сме наясно, че при наблюдаване на мисленето към последното се прилага подход, който представлява нормално състояние за разглеждане съдържанието на целия останал свят, но който в течение на това нормално състояние не настъпва за самото мислене.

Някой би могъл да възрази, че отбелязаното от мен тук за мисленето е валидно също така за чувстването и за останалите духовни дейности. Когато изпитваме например чувство на наслада, то също се подклаждало от някакъв предмет, при което аз несъмнено съм наблюдавал този предмет, но не и чувството на наслада. Това възражение обаче почива на една заблуда. Насладата съвсем не стои в същото отношение към своя предмет, както понятието, което се създава от мисленето. На мен ми е пределно ясно, че понятието за нещо е плод на моя дейност, докато насладата у мен се поражда от някакъв предмет по подобен начин, както например промяната, предизвикана в един предмет от падащ камък, който се стоварва върху него. За наблюдението насладата е дадена по съвсем същия начин, както предизвикващият я процес. По отношение на понятието това не е валидно. Аз мога да попитам защо определен процес поражда у мен чувството на наслада? Не върви обаче да питам защо даден процес поражда у мен определен набор от понятия? Това просто не би имало никакъв смисъл. При размишлението над даден процес съвсем не се касае за някакво въздействие върху мен. Аз не мога да узная нищо за себе си от това, че познавам съответните понятия за наблюдаваната от мен промяна, предизвиквана от хвърлен към стъклото на прозорец камък. Затова пък безспорно узнавам нещо за моята личност, ако познавам чувството, което определен процес събужда у мен. Когато за един наблюдаван предмет кажа, че това е роза, аз не казвам абсолютно нищо за самия себе си; но ако за същия предмет кажа, че ми доставя чувството на наслада, тогава аз съм характеризирал не само розата, но и самия себе си с моето отношение към розата.

Следователно по отношение на наблюдението не може да се говори за приравняване на мисленето към чувстването. Същото лесно би могло да се установи и за останалите дейности на човешкия Дух. За разлика от мисленето те се нареждат в една редица с други наблюдавани предмети

и процеси. Към своеобразната природа на мисленето спада именно, че то е дейност, насочена само към наблюдавания предмет, а не към мислещото лице. Това личи още от самия начин, по който изразяваме мислите си за даден предмет в противовес на нашите чувства или волеви актове. Когато видя един предмет и в него разпозная маса, аз по принцип няма да кажа „Мисля за една маса", а „Това е маса". Но мога също така да кажа „Радвам се на масата". В първия случай изобщо не целя да изразя, че встъпвам в някакво съотношение с масата; във втория случай обаче се касае тъкмо за такова отношение. С израза „Мисля за една маса" аз вече навлизам в споменатото по-горе извънредно положение, когато в предмет на наблюдението бива превръщано нещо, което винаги се съдържа в нашата духовна дейност, но не като наблюдаван обект.

Своеобразната природа на мисленето се изявява в това, че мислещият забравя мисленето, докато го упражнява. Занимава го не мисленето, а предметът на мисленето, който той наблюдава.

Така първото наблюдение, което извършваме над мисленето, е, че то представлява ненаблюдаваният елемент на нашия обикновен духовен живот.

Причината, поради която ние не наблюдаваме мисленето във всекидневния духовен живот, не е някаква друга, освен че то почива на собствената ни дейност. Онова, което аз самият не произвеждам, се появява като нещо предметно в полето на моето наблюдение. Виждам се изправен пред това възникнало, без мое участие нещо; то застава пред мен и аз трябва да го приема като предпоставка за моя мисловен процес. Докато размишлявам за предмета, аз се занимавам с него, погледът ми е обърнат към него. Това занимание е именно мисловното съзерцание. Вниманието ми е насочено не към моята дейност, а към обекта на тази дейност. С други думи: докато мисля, аз не виждам моето мислене, което сам произвеждам, а виждам обекта на мисленето, който аз не произвеждам.

В същото състояние се намирам дори тогава, когато допусна да настъпи извънредното положение и започна да размишлявам за самото мислене. Аз никога не мога да наблюдавам настоящето си мислене, но мога впоследствие да превърна в обект на мисленето опита, който съм набрал за моя мисловен процес. Ако река да наблюдавам настоящето си мислене, би трябвало да се разполовя на две личности: една, която мисли, и друга, която се наблюдава при това мислене. Това ми е невъзможно, но мога да го извърша в два отделни акта. Мисленето, което подлежи на наблюдение, никога не е ангажираното в тази дейност мислене, а е едно друго. При това не е от значение дали за целта ще проведа наблюденията си върху собственото си предишно мислене, или ще проследя мис-

ловния процес на друго лице, или пък - както в горния случай с движението на билярдната топка - ще предпоставя някакъв фиктивен мисловен процес.

Две неща са несъвместими: дейното сътворяване и вглъбеното съпоставяне. Това се знае още от Първа книга Мойсеева. В първите шест Вселенски дни Бог сътворил света и едва след като той бил налице, се създала възможност да бъде огледан: „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, то беше твърде добро" (Бит. 1:31). Така е и с нашето мислене. Ако искаме да го наблюдаваме, то първо трябва да бъде налице.

Причината, лишаваща ни от възможността да наблюдаваме мисленето по време на неговото протичане, е сходна на тази, която ни позволява да го опознаем по-пряко и проникновено от всеки друг процес на света. Тъкмо защото то самото е наш продукт, ние познаваме характеристиката на неговото протичане, начина, по който се извършва въпросният процес. При мисленето на нас от съвсем непосредствен опит ни е известно онова, което в останалите сфери на наблюдение може да се открие само по косвен начин: реално съответстващата взаимовръзка и отношението между отделните предмети. Защо за моето наблюдение гърмът следва след светкавицата - това не ми е известно просто така. Но защо моето мислене свързва понятието гръм с това за светкавица аз знам пряко от съдържанията на двете понятия. В случая естествено няма никакво значение дали понятията ми за светкавица и гръм са правилни. Взаимовръзката между тези, които имам, ми е ясна, и то от самите тях.

Тази прозрачна яснота по отношение на мисловния процес е съвсем независима от нашите знания за физиологичните основи на мисленето. Тук говоря за мислене, доколкото то следва от наблюдението на нашата духовна дейност. При това изобщо не се взема под внимание как един материален процес в моя мозък поражда или повлиява друг материален процес, докато извършвам някаква мисловна операция. Що се отнася до мисленето, то аз не наблюдавам кой процес в моя мозък свързва понятието светкавица с това за гърма, а кое ме кара да поставям двете понятия в определено отношение. Моето наблюдение показва, че за мисловните ми връзки не съществува нещо, с което да се съобразявам, освен съдържанието на моите мисли; с материалните процеси в моя мозък аз не се съобразявам. В една по-малко материалистична епоха от нашата тази забележка естествено би била излишна. Понастоящем обаче, когато има хора, вярващи, че щом знаем какво е материя, ще знаем също как материята мисли, трябва все пак да се каже, че за мисленето може Да се говори, без незабавно да се изпада в колизия с физиологията на мозъка. Днес твърде много хора се затрудняват да схванат понятието мислене в неговата чистота. Ако на представата, която развих тук за мисленето,

някой веднага възрази с изявлението на Кабанис „Мозъкът отделя мисли, както черния дроб - жлъчка, слюнчените жлези - слюнка и т. н.", той просто не знае за какво говоря. С помощта на чисто наблюдение той се опитва да открие мисленето по същия начин, както постъпваме с други обекти от съдържанието на света. Но по този път той не може да го открие, понеже то - както доказах - тъкмо тук се изплъзва на нормалното наблюдение. Който не може да превъзмогне материализма, на него му липсва способността да предизвика у себе си описаното извънредно положение, довеждащо до съзнанието му онова, което остава неосъзнато при всяка друга духовна дейност. Който няма доброто желание да вникне в това становище, с него за мисленето би могло да се говори толкова, колкото със слепия за цветовете. Нека обаче поне да не предполага, че ние смятаме физиологични процеси за мислене. Той не обяснява мисленето, защото изобщо не го вижда.

Но за всеки, който притежава способността да наблюдава мисленето (а при добро желание всеки нормално устроен човек я притежава), това наблюдение е най-важното, което може да направи. Защото той наблюдава нещо, чийто производител е самият той; той не застава пред някакъв поначало чужд обект, а пред своя собствена дейност. Той знае как възниква наблюдаваното от него. Той прозира отношенията и връзките. Намерена е една опорна точка, от която с основателна надежда може да се търси обяснение за останалите явления в света.

Чувството за наличие на такава опорна точка дава повод на основателя на по-новата философия Рене Декарт да базира цялото човешко знание на тезата: Мисля, следователно съществувам. Всяко друго събитие, всички останали неща съществуват извън мен, аз не зная дали съществуват като истина, или като измама и сън. Само едно зная с безусловна сигурност, защото аз самият го довеждам до неговото сигурно съществуване: моето мислене. Дори неговото наличие да има друг произход, дори то да идва от Бога или от някъде другаде, аз съм уверен, че то съществува в смисъла, в който аз лично го произвеждам. Декарт едва ли е имал основание да влага някакъв друг смисъл в своята теза. Могъл е да твърди единствено, че в рамките на съдържанието на света аз се схващам в мисленето си, като в своя собствена от самото си начало дейност. Относно значението на добавката следователно съществувам се е спорило много. Но тя може да има някакъв смисъл само при едно единствено условие. Най-простото твърдение, което мога да направя за нещо, е, че то съществува. А как после това съществуване трябва да се определи по-точно - това при никое нещо, появило се в кръгозора на моите изживявания, не може да се каже моментално. Необходимо е всеки обект първо да се изследва в неговите отношения с други обекти, за да може

да се установи в какъв смисъл за него е възможно да се говори като за съществуващ. Един изживян процес може да представлява съвкупност от възприятия, но също така един сън, халюцинация и така нататък. Накратко, аз не мога да кажа в какъв смисъл той съществува. От самия процес това няма да мога да разбера, но ще го узная, ако разгледам процеса по отношение на други неща. Тогава обаче пак няма да зная повече от това, как той се отнася към тези неща. Търсенията ми ще стъпят на здрава почва, едва когато намеря обект, при който от самия него мога да извлека смисъла на съществуването му. А това съм аз самият като мислещ, защото давам на своето съществуване определеното, опиращо се на самото себе си съдържание на мисловната дейност. Оттук вече мога да изходя и да поставя въпроса: съществуват ли останалите неща в същия, или в някакъв друг смисъл?

Когато мисленето бива превръщано в обект на наблюдение, към останалото наблюдавано съдържание на света се прибавя нещо, което иначе убягва от вниманието;

непроменен обаче остава начинът, по който човекът се отнася и към другите неща. Увеличава се броят на обектите на наблюдение, но не и методът на наблюдение. Докато наблюдаваме другите неща, в световната събитийност - към която сега причислявам наблюдението - се вмесва един процес, който бива игнориран. Налице е нещо, което се различава от всяко друго събитие, и което не се взема под внимание. Но когато съзерцавам моето мислене, тогава такъв игнориран елемент липсва. Защото онова, което сега застава на фона, отново е самото мислене. Обектът на наблюдение е качествено същият като дейността, насочена към него. И това отново е една характерна особеност на мисленето. Когато го превръщаме в обект на съзерцание, на нас не ни се налага да вършим това с помощта на нещо качествено-различно, а можем да останем в същия елемент.

Когато в мисленето си вплитам даден, без моя намеса обект, аз излизам извън рамките на моето наблюдение, и е уместно да запитам: кое ми дава право за това? Защо не оставя обекта просто да въздейства върху мен? По кой начин е възможно моето мислене да има отношение към обекта? Това са въпроси, които трябва да си задава всеки, размишляващ над собствените си мисловни процеси. Те отпадат, когато се размишлява над самото мислене. Към мисленето ние не прибавяме нищо, което му е чуждо, така че не е нужно да се оправдаваме за такова прибавяне.

Шелинг казва: Да опознаеш природата значи да сътвориш природата. Който приема тези думи на смелия натурфилософ буквално, той навярно ще трябва да се прости завинаги с всяко опознаване на природата. Защото природата вече е налице и за да се сътвори повторно, трябва да

се опознаят принципите, по които е възникнала. За природата, която някой тепърва реши да сътворява, би трябвало чрез вглеждане да се изучат условията за съществуване на вече наличната. Но това вглеждане, което е редно да предхожда сътворяването, би означавало опознаване на природата, и то дори в случая, когато след проведеното вглеждане сътворяването изцяло отпадне. Само една още несъществувала природа би могла да се сътвори без предварително опознаване.

Каквото при природата е невъзможно, а именно сътворяване преди опознаване, ние го извършваме при мисленето. Речем ли при мисленето да изчакаме, докато го опознаем, това никога няма да ни се удаде. Ние енергично трябва да размишляваме, за да можем подир туй посредством наблюдение над извършеното от нас да стигнем до неговото опознаване. При наблюдаване на мисленето ние сами сътворяваме обекта. Наличието на всички други обекти е подсигурено без наша намеса.

На моята теза, че трябва да мислим, преди да сме в състояние да съзерцаваме мисленето, някой лесно може да противопостави като равноправна тезата, че и при храносмилането не можем да изчакаме, докато извършим наблюдение над процеса на храносмилането. Такова възражение би наподобавало онова, което Паскал отправил към Декарт, твърдейки, че можело също да се каже: разхождам се, следователно съществувам. Безспорно е, че аз също така енергично трябва да смилам храна, преди да изуча процеса на храносмилането. Но със съзерцанието на мисленето това би могло да се сравни само ако подир туй аз имам намерение храносмилането не да го съзерцавам мисловно, а да го поглъщам и смилам. И сигурно не ще да е без причина, че храносмилането не може да стане обект на храносмилането, докато мисленето явно може да бъде обект на мисленето.

Следователно няма съмнение, че в случая с мисленето ние държим хода на световните събития в един крайчец, където сме длъжни да присъстваме, когато нещо трябва да възникне. И тъкмо в това се заключава най-важното. Причината, поради която нещата ми се струват толкова загадъчни, е именно тази, че съм напълно безучастен в тяхното възникване. Тях аз просто ги намирам наготово, докато при мисленето зная как то се извършва. Ето защо за разглеждане на целия ход на световните събития няма по-изконна изходна точка от мисленето.

Тук бих искал да спомена още една широко разпространена заблуда, която господства по отношение на мисленето. Тя се състои в твърдението, че мисленето, каквото е само по себе си, не ни е дадено никъде. Мисленето, което свързва наблюденията на нашия опит и ги преплита с мрежа от понятия, съвсем не било тъждествено с онова, което ние впоследствие отново отделяме от обектите на наблюдение и го превръщаме в

предмет на нашето съзерцание. Онова, което отначало несъзнателно втъкаваме в нещата, било нещо съвсем друго в сравнение с това, което после съзнателно отново отделяме.

Който стига до такива изводи, не разбира, че това не му дава възможност по този начин да се изплъзне от мисленето. Ако искам да го съзерцавам, аз изобщо не мога да изляза извън мисленето. Когато някой различава предсъзнателното мислене от по-късното съзнателно мислене, той все пак не би трябвало да забравя, че това различаване е съвсем формално, и няма нищо общо със самия обект. Аз ни най-малко не превръщам даден обект в друг поради това, че го съзерцавам мисловно. Мога да допусна, че някакво същество със сетивни органи от съвсем друг вид и с другояче функциониращ интелект има съвсем друга представа за един кон в сравнение с моята, но не мога да допусна, че собственото ми мислене става друго поради това, че го наблюдавам. Самият аз наблюдавам извършваното от самия мен. Тук въпросът не е как някакъв друг интелект, различаващ се от моя, вижда моето мислене, а как аз го виждам. При всички случаи обаче образът на моето мислене в един друг интелект не може да бъде по-истинен от моя собствен. Само ако мислещото същество не бях самият аз и мисленето ми се явяваше като дейност на някакво чуждо за мен същество, аз бих могъл да заявя, че моят образ на мисленето наистина изглежда по определен начин, но че не мога да зная какво представлява мисленето на съществото само по себе си.

Засега обаче аз нямам ни най-малък повод да съзерцавам собственото си мислене от някаква друга гледна точка. Та нали с помощта на мисленето съзерцавам целия останал свят. Защо за моето мислене да правя изключение от това?

Следователно аз считам за достатъчно оправдано, ако при моето съзерцание на света изхождам от мисленето. Когато открил лоста, Архимед смятал, че с негова помощ би бил в състояние да повдигне вселената, стига да намери точка, на която да опре своя инструмент. Той се нуждаел от нещо, което да се крепи не от друго, а от самото себе си. В мисленето ние имаме един принцип, който съществува от само себе си. Нека оттук се опитаме да разберем света. Мисленето можем да схванем чрез самото него. Пита се само дали чрез него ще можем да разберем и още нещо друго.

Дотук аз говорих за мисленето, без да вземам под внимание неговия носител - човешкото съзнание. Повечето съвременни философи ще ми възразят: преди да има мислене, трябва да има съзнание. Затова трябвало да се изхожда от съзнанието, а не от мисленето. Без съзнание нямало мислене. На това съм длъжен да отвърна: ако искам да си изясня каква връзка съществува между мислене и съзнание, аз трябва да размишля-

вам. По такъв начин аз предпоставям мисленето. Тогава обаче може да ми се отговори: когато философът иска да разбере съзнанието, той си служи с мисленето и в този смисъл го предпоставя; но в обикновения ход на живота мисленето възниква вътре в рамките на съзнанието и следователно предпоставя съзнанието. Ако този отговор се дадеше на твореца на света, който иска да създаде мисленето, тогава той несъмнено би бил уместен. Мисленето естествено не може да се появи, без преди това да се създаде съзнанието. Но философа го занимава не сътворяването на света, а неговото разбиране. Затова именно той трябва да търси изходните точки не за сътворяването, а за разбирането на света. Твърде странно ми се струва, когато философът бива упрекван, че на първо място се интересувал за правилността на своите принципи, а не направо за обектите, които иска да разбере. Творецът на света най-напред е трябвало да знае как да намери носител на мисленето, докато философът трябва да потърси сигурна основа, от която може да разбере наличното. Каква ни е ползата да изхождаме от съзнанието и да го подлагаме на мисловно съзерцание, ако преди това не знаем нищо относно възможността чрез мисловно съзерцание да получим сведение за нещата?

Първоначално мисленето трябва да го разглеждаме съвсем неутрално, без връзка с някакъв мислещ субект или някакъв мислим обект. Защото в субекта и обекта ние вече имаме понятия, създадени чрез мисленето. Не подлежи на отричане, че преди да може да се разбере нещо друго, трябва да бъде разбрано мисленето. Който го отрича, той изпуща от внимание, че като човек, не представлява начална, а крайна брънка на сътворението. Ето защо за обясняване на света чрез понятия може да се изхожда не от първите във времето елементи на битието, а от онова, което ни е дадено като най-близко, като най-интимно. Не можем с един скок да се пренесем в началото на света и оттам да наченем нашето съзерцание, а трябва да изходим от настоящия момент и да видим дали от по-късното можем да се върнем към по-ранното. Докато геологията говореше за измислени революции, за да обясни съвременното състояние на Земята, тя вървеше пипнешком в тъмнината. Едва след като се зае да изследва какви процеси все още се разиграват на Земята и от тях направи заключение за миналото, тя стъпи на здрава почва. Докато философията приема всевъзможни принципи, като атом, движение, материя, воля, неосъзнато, тя ще виси във въздуха. философът може да постигне целта си само ако погледне на абсолютно последното като на свое първо. А това абсолютно последно, до което е довело световното развитие, е мисленето.

Има хора, които казват: ние все пак не можем да установим със сигурност дали нашето мислене, само по себе си, е правилно или не. Следова

телно изходната точка във всеки случай остава съмнителна. Такова изявление е точно толкова разумно, колкото ако проявим съмнение дали едно дърво само по себе си е правилно или не. Мисленето е факт; а да се говори за правилността или погрешността на един факт, е безсмислено. Съмнения мога да имам най-много в това, дали мисленето се използва правилно, както мога да се съмнявам дали дадено дърво предлага подходящ дървен материал за направата на определено сечиво. Задачата на тази книга ще бъде именно да покаже доколко прилагането на мисленето по отношение на света е правилно или погрешно. Понятно ми е, когато някой таи съмнения, че чрез мисленето може да се установи нещо за света; непонятно ми е обаче как някой може да се съмнява в правилността на мисленето само по себе си.

Добавка към новото издание (1918 г.). В предходното изложение важната разлика между мисленето и всички други дейности на душата бе посочена като факт, следващ от едно наистина непредубедено наблюдение. Който не се стреми към това непредубедено наблюдение, той ще бъде изкушаван да отправи срещу изложеното възражения като следното: нали когато мисля за една роза, с това също така се изразява само едно отношение на моя „Аз" към розата, както когато чувствам красотата на розата. При мисленето между „Аза" и обекта съществува точно такова отношение, както например при чувстването или възприемането. Правещият такова възражение не взема под внимание, че „Азът" само при упражняване на мисленето се отъждествява до всички разклонения на дейността като едно същество с деятеля. При никоя друга душевна дейност това не е напълно така. Когато се изпитва например наслада, едно по-тънко наблюдение сигурно може да различи доколко „Азът" се отъждествява с някакъв деятел, и доколко у него е налице пасивност, така че за него насладата просто настъпва. Аналогично е положението и при другите душевни дейности. Не би трябвало обаче да се допуска смесване между това, „да имаш мисловни образи" и да изграждаш мисли посредством мисленето. В душата образи могат да се появяват като на сън, като смътни приумици. Това не е никакво мислене. Впрочем сега някой би могъл да каже: щом мисленето се схваща така, в него е заложено желаенето и тогава имаме работа не само с мисленето, но и с желаенето да се мисли. Но това само би дало право да се каже: истинското мислене винаги трябва да бъде желано. Това обаче няма нищо общо с характеристиката на мисленето, давана в нашето изложение. Макар същността на мисленето несъмнено да изисква то да става по желание, важното е, че по желание не става нищо, което - извършвайки се - да не се явява пред „Аза" изцяло като негова собствена и за самия него обозрима дейност. Дори е редно да се каже, че поради изтъкваната тук същ-

ност на мисленето, то изглежда за наблюдателя като напълно желано. Щом някой действително се старае да прозре всичко необходимо за преценката на мисленето, той не може да не забележи, че разискваната тук особеност е присъща на тази душевна дейност.

Едно лице, което авторът на тази книга високо цени като мислител, отправи упрека, че за мисленето не можело да се говори така, както се постъпва тук, понеже онова, което ни се струвало, че наблюдаваме като дейно мислене, било чиста привидност. В действителност ние сме наблюдавали само резултатите от една несъзнателна дейност, лежаща в основата на мисленето. И тъкмо защото тази несъзнателна дейност не била наблюдавана, възниквала илюзията, че наблюдаваното мислене съществувало чрез себе си, точно както при бързо последователно запалване на електрически крушки ни се струва, че виждаме движение. Този упрек също се дължи единствено на неточен поглед върху положението на нещата. Който го отправя, не взема предвид, че самият „Аз" е този, който - намирайки се вътре в мисленето - наблюдава своята дейност. Би трябвало „Азът" да се намира извън мисленето, за да се поддаде на илюзия като тази при бързото последователно запалване на електрически крушки. По-скоро би могло да се каже: правещият такова сравнение неимоверно се самозаблуждава подобно на онзи, който за дадена движеща се светлина рече да каже, че на всяко място, където се появява, тя отново се пали от неизвестна ръка. Не, който търси да види в мисленето нещо друго освен произведеното като обозрима дейност в самия „Аз", той по-напред трябва да си затвори очите за простото, достъпно за наблюдение положение на нещата, та после да може да положи в основата на мисленето някаква хипотетична дейност. А който не си затваря очите, трябва да прозре, че всичко, което той по някакъв начин „мисловно прибавя" към мисленето, води извън същността на мисленето. Непредубеденото наблюдение показва, че към същността на мисленето не може да се причислява нищо, което не се открива в самото мислене. Напусне ли сферата на мисленето, не може да се стигне до нищо, което поражда мисленето.

IV. СВЕТЪТ КАТО ВЪЗПРИЯТИЕ

Чрез мисленето възникват понятия и идеи. С думи не може да се изкаже що е понятие. Думите могат само да насочат вниманието на човека върху това, че той има понятия. Когато някой види дърво, неговото мислене реагира на наблюдението - към обекта се прибавя едно идейно противоположно съответствие и той разглежда обекта и идейното противоположно съответствие като принадлежащи едно към друго. Щом обектът изчезне от неговото полезрение, у него остава само идейното му проти-

воположно съответствие. Това е понятието за обекта. Колкото повече се разширява опитът ни, толкова по-голям става броят на нашите понятия. Но понятията съвсем не съществуват уединено. Те се обединяват в едно закономерно цяло. Така например понятието „организъм" се присъединява към други: „закономерно развитие, растеж". Други понятия пък, образувани за отделни неща, се сливат в едно. Всички понятия, които си съставям за лъвовете, се сливат в общото понятие „лъв". По такъв начин отделните понятия се свързват в затворена понятийна система, в която всяко от тях си има свое самостоятелно място. Качествено идеите не се различават от понятията. Те са само по-съдържателни, по-наситени и по-обемни понятия. На това място обръщам специално внимание да не се забравя, че като моя изходна точка аз посочих мисленето, а не понятията и идеите, които възникват едва чрез мисленето. Те предпоставят мисленето. Ето защо онова, което съм казал относно почиващата върху себе си, от нищо неопределяна природа на мисленето, не може просто да се пренася върху понятията. (Тук изрично го отбелязвам, тъй като по това се различавам от Хегел. Той приема понятието за първично и първоначално.)

Понятието не може да бъде получено от наблюдението. Това личи от самото обстоятелство, че подрастващият човек бавно и постепенно си съставя понятията за заобикалящите го обекти. Понятията биват прибавяни към наблюденията.

Един много четен съвременен философ /Хърбърт Спенсър/ описва духовния процес, който извършваме спрямо наблюдението, по следния начин:

„Ако някой септемврийски ден, разхождайки се по полето, доловим на няколко крачки пред себе си шум и на страната на канавката, откъм която той явно идва, видим тревата да се движи, ние вероятно ще се отправим към мястото, за да разберем какво е причинило шума и движението. С приближаването ни от канавката излита яребица и с това нашето любопитство е задоволено: имаме онова, което наричаме обяснение на явленията. Това обяснение, забележете, се свежда до следното: тъй като безброй пъти в живота си сме установявали, че смущението на покоя на малки тела съпътства движението на други намиращи се между тях тела, и понеже сме обобщавали връзките между такива смущения и такива движения, ние считаме това частно смущение за обяснено, щом открием, че то е пример именно за тази връзка." Погледнати по-точно, нещата се представят далеч по-иначе, отколкото са описани тук. Когато доловя някакъв шум, аз най-напред търся понятието за това наблюдение. Едва това понятие ме извежда отвъд шума. Който не продължава да размисля, той просто чува шума и с това се задоволява. Но чрез моя раз

мисъл на мен ми е ясно, че един шум трябва да се схваща като следствие. Следователно едва когато свържа понятието следствие с възприятието шум, аз имам повод да изляза от отделното наблюдение и да потърся причината. Понятието следствие събужда понятието причина и тогава аз търся причиняващия обект, който откривам в лицето на яребицата. Тези понятия -причина и следствие - аз обаче никога не мога да придобия само чрез наблюдение, върху колкото и случая да се простира то. Наблюдението провокира мисленето и едва то ми сочи пътя, по който да присъединя едно преживяване към друго.

Ако от една „строго обективна наука" се изисква да черпи своето съдържание само от наблюдението, тогава същевременно трябва да се изисква тя да се откаже от всякакво мислене. Защото по своята природа мисленето излиза извън рамките на наблюдаваното.

Сега е уместно да преминем от мисленето към мислещото същество. Защото чрез него мисленето се свързва с наблюдението. Човешкото съзнание е сцената, на която понятието и наблюдението се срещат и биват взаимно свързвани. По този начин вече е характеризирано и въпросното (човешко) съзнание. То е посредникът между мислене и наблюдение. Доколкото човекът наблюдава някакъв обект, дотолкова той се явява спрямо него като даден; доколкото човекът мисли, той се явява спрямо самия себе си като действащ. Той разглежда предмета като обект, а себе си - като мислещия субект. Понеже насочва своето мислене върху наблюдението, той има съзнание за обектите; понеже насочва своето мислене върху себе си, той има съзнание за самия себе си, или себесъзнание. Човешкото съзнание по необходимост трябва да бъде и себесъзнание, понеже е мислещо съзнание. Защото, когато мисленето насочва поглед върху собствената си дейност, то визира като обект своята първична същност, следователно визира своя субект като обект.

Не бива обаче да се изпуща от внимание, че само с помощта на мисленето ние можем да се определяме като субект и да се противопоставяме на обектите. Затова и мисленето никога не бива да се схваща като чисто субективна дейност. Мисленето е отвъд субекта и обекта. То образува тези две понятия точно както всички останали. Следователно, когато ние като мислещ субект свързваме понятието с даден обект, ние не бива да схващаме тази връзка като нещо чисто субективно. Не субектът е този, който създава връзката, а мисленето. Субектът мисли не затуй, защото е субект, ами счита себе си за субект, защото е в състояние да мисли. Ето защо дейността, упражнявана от човека като мислещо същество, не е чисто субективна, а такава, която не е нито субективна, нито обективна, тоест тя надхвърля рамките на тези две понятия. Аз не бива никога да казвам, че моят индивидуален субект мисли; по-скоро той са-

мият живее благодарение на мисленето. Следователно мисленето е елемент, който ме извежда над моето себе и ме свързва с обектите. Но той същевременно ме отделя от тях, противопоставяйки ме като субект спрямо тях.
На тази основа почива двойствената природа на човека: той мисли и по такъв начин свързва себе си и останалия свят; но посредством мисленето той същевременно трябва да се определи като противостоящ на нещата индивид.
По-нататък следва да запитаме: как достига в съзнанието другият елемент, който досега означавахме просто като обект на наблюдението и който в съзнанието се среща с мисленето?
За да отговорим на този въпрос, трябва да отстраним от полето на нашето наблюдение всичко привнесено там от мисленето. Защото в съответния момент съдържанието на нашето съзнание винаги е проникнато по най-разнообразен начин от понятия.
Нека си представим, че едно същество с напълно развит човешки интелект възниква от нищото и застава пред света. Онова, което би забелязало, преди да приведе мисленето в действие, е чистото съдържание на наблюдението. На това същество светът би поднесъл само безразборно струпване от обекти на усещането, цветове, звукове, налягане, топлина, вкус и мирис, както и чувства на удоволствие и неудоволствие. Това струпване представлява съдържанието на чистото, безмисловно наблюдение. На него му противостои мисленето, готово да разгърне своята дейност, стига да се намери изходна точка. Опитът показва, че тя бързо се намира. Мисленето е в състояние да прокарва нишки от един елемент на наблюдението към друг. С тези елементи то свързва определени понятия и така ги поставя в някакво отношение. По-горе вече видяхме как един доловен от нас шум се свързва с някакво друго наблюдение, и по какъв начин ние окачествяваме едното като следствие от другото.
Ако пък си припомним, че мисловната дейност ни най-малко не бива да се схваща като субективна, ние няма да бъдем изкушавани да смятаме, че такива връзки, създавани от мисленето, имат само субективна валидност.
Сега целта ще бъде по мисловен път да се установи отношението, което горепосоченото непосредствено дадено съдържание на наблюдението има към нашия съзнателен субект.
Поради колебанията в езиковата практика на мен ми се струва уместно да се договоря с моя читател относно употребата на една дума, която се налага да използвам по-нататък. Непосредствените обекти на усещането, които споменах по-горе, доколкото съзнателният субект се запознава с тях чрез наблюдение, ще наричам възприятия. Следователно с това

име ще означавам не процеса на наблюдението, а обекта на това наблюдение.
Не избирам термина усещане, понеже във физиологията той има определено значение, което е по-тясно от това на моето понятие за възприятие. Едно чувство в самия себе си бих могъл да означа като възприятие, но не и като усещане във физиологичния смисъл. С чувството си също се запознавам чрез това, че за мен то става възприятие. А начинът, по който чрез наблюдение се запознаваме с нашето мислене, е такъв, че при първата му поява за нашето съзнание него също можем да наречем възприятие.
Наивният човек смята своите възприятия във вида, в който те непосредствено му се явяват, за неща, чието съществуване е напълно независимо от него. Когато гледа едно дърво, той най-напред счита, че във формата, която вижда, с различно оцветените си части и т. н. то стои на мястото, накъдето е отправен погледът му. Когато същият човек сутрин вижда слънцето да се появява като диск на хоризонта и проследява хода на този диск, той е на мнение, че всичко това (само по себе си) съществува и протича по начина, по който го наблюдава. Към това убеждение той се придържа дотогава, докато се натъкне на други възприятия, които противоречат на предходните. Детето, което още не е придобило опит за разстоянията, посяга към луната и поправя това, което на пръв поглед е смятало за действително, едва тогава, когато някое друго възприятие се окаже в противоречие с първото. Всяко разширяване на кръга на моите възприятия ме принуждава да коригирам своя образ за света. Това се проявява както във всекидневния живот, така и в духовното развитие на човечеството. Образът, който древните са имали за отношението на Земята към Слънцето и другите небесни тела, е трябвало да бъде заменен от Коперник с друг, понеже не се е съгласувал с възприятия, които по-преди не са били известни. Когато д-р Франц оперирал един сляп по рождение, пациентът заявил, че чрез възприятията на своето осезание преди операцията си е бил създал съвсем друг образ за големината на предметите. Осезателните си възприятия той е трябвало да коригира чрез своите зрителни възприятия.
На какво се дължи това, че ние непрекъснато биваме принуждавани да внасяме поправки към своите наблюдения?
Едно просто разсъждение дава отговор на този въпрос. Когато стоя в края на една алея, дърветата в другия, отдалечения край ми изглеждат по-малки и по-нагъсто, отколкото там, където съм застанал. Променя ли мястото, от което извършвам наблюдението си, образът на моите възприятия става друг. Следователно във вида, в който ми се представя, той зависи от някакво обстоятелство, свързано не с обекта, а изхождащо от

мен, възприемащия. За една алея е напълно безразлично къде стоя, но образът, който получавам за нея, зависи значително от това. За Слънцето и планетната система също така е безразлично, че хората ги съзерцават именно от Земята. Но възприятийният образ, предоставящ се на хората, се определя от това тяхно местонахождение. Тази зависимост на възприятийния образ от мястото на нашите наблюдения се прозира найлесно. По-трудно е положението, когато се запознаваме със зависимостта на света на нашите възприятия от телесното и духовното ни устройство, физикът ни показва, че в пространството, в което чуваме звук, са налице трептения на въздуха и че тялото, в което търсим източника на звука, също притежава трептеливи движения на свои части. Това движение възприемаме като звук, само ако имаме нормално устроено ухо. Без такова ухо целият свят би останал за нас вечно ням. физиологията ни учи, че има хора, които не възприемат нищо от заобикалящата ни великолепна пищност от багри. Образът на техните възприятия съдържа само оттенъци на светло и тъмно. Други пък не възприемат само някой отделен цвят, примерно червения. Техният образ за света е лишен от този цветен нюанс и затова той действително се различава от този на обикновения човек. Зависимостта на образа на моите възприятия от мястото на моето наблюдение бих искал да назова математическа, а зависимостта от моето устройство - качествена. Първата определя размерните отношения и взаимната отдалеченост на моите възприятия, а втората - тяхното качество. Качественото определение, че виждам една червена повърхност - червена, зависи от устройството на моето око.

Следователно образите на моите възприятия са преди всичко субективни. Разбирането за субективния характер на нашите възприятия лесно може да породи съмнение дали в основата им изобщо лежи нещо обективно. Когато знаем, че едно възприятие - например това на червения цвят или на определен тон - не е възможно без определено устройство на нашия организъм, може да се стигне до убеждението, че това възприятие - независимо от субективния ни организъм - не е нещо в наличност, че без акта на възприемането, чийто обект представлява, няма форма на съществуване. Този възглед намери класически застъпник в лицето на Джордж Бъркли, който изрази мнението, че от мига, в който осъзнал значението на субекта за възприятието, човекът повече не можел да вярва в някакъв свят, съществуващ без съзнателния Дух. Той казва: „Някои истини са толкова понятни и така явни, че трябва само да си отвориш очите, за да ги видиш. За такава считам важната постановка, че цялото множество на небето и всичко спадащо към Земята, с една дума, - всички тела, съставляващи огромното мироздание, нямат самостоятелно съществуване извън Духа, че битието им се състои в тяхното възприемане

или опознаване, че докато не бъдат действително възприемани от мен или не съществуват било в моето съзнание, било в съзнанието на някакъв друг сътворен Дух, те следователно или изобщо не съществуват, или пък съществуват в съзнанието на един вечен Дух." Ако се абстрахираме от момента възприемане, според този възглед, от възприятието не остава нищо друго. Няма цвят, ако не бъде виждан, няма тон, ако не бъде чуван. Подобно на цвета и тона, извън акта на възприемането не съществуват измерение, форма и движение. Ние никъде не сме виждали измерение или форма самостоятелно, а винаги в съчетание с цвят или други безспорно независими от нашата субективност свойства. Щом последните изчезнат ведно с нашето възприятие, това трябва да е валидно и за първите, които са свързани с тях.

На възражението, че макар фигурата, цветът, тонът и т. н. да нямат друго съществуване освен това в рамките на акта на възприемането, все пак трябва да има неща, които без съзнанието са налице и с които са сходни осъзнатите образи на възприятието, описаният възглед отвръща с думите, че един цвят можел само да наподобява един цвят, една фигура - само да наподобява една фигура. Нашите възприятия могат да бъдат сходни само с нашите възприятия, но не и с някакви други неща. Онова, което наричаме обект, също не е нищо друго освен група от възприятия, свързани по определен начин. Отнема ли на една маса формата, измеренията, цвета и т. н., накратко всичко, което е само мое възприятие, тогава от нея не оставало нищо. Последователно проследен, този възглед води до твърдението: Обектите на моите възприятия съществуват само чрез мен, и то само доколкото, и докато ги възприемам; те изчезват с възприемането и без него губят смисъл. Извън моите възприятия обаче не са ми известни и не могат да ми бъдат известни никакви обекти.

Срещу това твърдение няма какво да се възрази, доколкото аз само най-общо вземам предвид обстоятелството, че устройството на моя субект участва в определянето на възприятието. Но значително по-иначе биха се поставили нещата, ако бяхме в състояние да посочим коя е функцията на нашето възприемане при възникването на едно възприятие. Тогава щяхме да знаем какво става с възприятието по време на възприемането и бихме могли също да определим какво трябва да представлява то, преди още да бъде възприето.

С това нашето разсъждение се пренася от обекта на възприятието върху неговия субект. Аз възприемам не само други неща, но и себе си. Възприятието на самия себе си съдържа на първо място това, че аз съм трайното в сравнение с непрекъснато идващите и отиващи си възприятийни образи. Възприятието на Аза може да се появи в моето съзнание винаги, докато имам други възприятия. Когато съм вглъбен във възпри-

ятието на даден обект, първоначално имам съзнание само за него. После към него може да се прибави възприятието на моето себе. Тогава аз вече осъзнавам не само обекта, но и моята личност, която противостои на обекта и го наблюдава. Аз не само виждам едно дърво, но и зная, че аз съм онзи, който го вижда. Освен това разбирам, че докато наблюдавам дървото, у мен протича някакъв процес. Когато дървото изчезне от моя кръгозор, за съзнанието ми остава следа от този процес: един образ на дървото. По време на наблюдението ми този образ се е свързал с моето себе. Моето себе се е обогатило; неговото съдържание е възприело един нов елемент в себе си. Този елемент наричам моя представа за дървото. Аз никога нямаше да съм в състояние да говоря за представи, ако не ги изживявах във възприятието на моето себе. Възприятията щяха да идват и да си отиват; аз щях да ги оставям да отминават. Само поради това, че възприемам моето себе и забелязвам, че с всяко възприятие се променя и неговото съдържание, аз се виждам принуден да свържа наблюдението на обекта с промяната на собственото ми състояние и да говоря за моя представа.

При моето себе аз възприемам представата в същия смисъл, както цвета, тона и т. н. при други обекти. Сега мога също да направя и разликата, че тези други обекти, които застават пред мен, наричам външен свят, докато съдържанието на моето самовъзприятие означавам като вътрешен свят. Неправилното схващане на отношението между представа и обект предизвикваше най-големите недоразумения в по-новата философия. Възприятието за промяна у нас, преобразованието, което изпитва моето себе, биваше изтласквано на преден план, а обектът, причиняващ това преобразование, изцяло се изпускаше от погледа. Заявяваше се, че ние възприемаме не обектите, а само нашите представи. Аз не трябва да зная нищо за масата сама по себе си, която е обект на моето наблюдение, а само за промяната, извършваща се в мен, докато възприемам масата. Това гледище не бива да се смесва със споменатия възглед на Бъркли. Бъркли утвърждава субективната природа на моето възприятийно съдържание, но не казва, че аз мога да зная единствено за моите представи. Той ограничава знанието ми върху моите представи, защото е на мнение, че извън представянето няма обекти. В смисъла на Бъркли смятаното от мен за маса вече го няма, щом погледът ми престане да бъде насочен към нея. Затова според Бъркли моите възприятия възникват непосредствено от силата на Бога. Аз виждам една маса, понеже Бог предизвиква това възприятие у мен. Оттук Бъркли не познава други реални същества освен Бог и човешките духове. Това, което ние наричаме свят, съществува само в рамките на духовете. Онова, което наивният човек нарича външен свят, физическа природа, според Бъркли не същест-

вува. На този възглед противостои господстващият понастоящем възглед на Кант, който ограничава познанието ни за света върху нашите представи не затуй, защото е убеден, че извън тези представи не може да има неща, а защото ни смята за така устроени, че можем да узнаваме само за промените на собственото ни себе, а не за нещата сами по себе си, причиняващи тези промени. От обстоятелството, че познавам само моите представи, той не заключава, че няма независимо от тези пред-стави съществуване, а единствено, че субектът не може пряко да възприема в себе си едно такова съществуване, че няма друг начин освен с „посредничеството на субективните си мисли да си го въобразява, съчинява, мисли, опознава, а навярно и да не може да го опознава" (О. Либман, Към анализа на действителността, стр.28). Този възглед смята, че изразява нещо безусловно сигурно, нещо, което без всякакви доказателства направо се разбира. „Първата фундаментална теза, която философът трябва ясно да осъзнае, се състои в разбирането, че нашето знание първоначално не се простира върху нищо друго освен върху представите ни. Нашите представи са единственото, което непосредствено узнаваме, непосредствено изживяваме; и тъкмо защото ги узнаваме непосредствено, даже най-дълбокото съмнение не успява да ни отнеме знанието за тях. В противовес на това знанието, излизащо извън рамките на представите ни (тук навсякъде използвам този термин в най-широк смисъл, така че в него се включва всичко ставащо в психиката), не е защитено от съмнение. Ето защо в началото на философското размишление изрично трябва да се приема като подлежащо на съмнение всяко знание, излизащо извън рамките на представите." Така Фолкелт започва книгата си за „Квантовата теория на познанието". Онова обаче, което той представя тъй сякаш е непосредствена и саморазбираща се истина, в действителност представлява плод на мисловна операция, протичаща по следния начин: Наивният човек смята, че във вида, в който ги възприема, обектите съществуват и извън неговото съзнание. Но физиката, физиологията и психологията изглежда обаче да учат, че предпоставка за възприятията ни е нашето органично устройство, така че следователно ние не можем да знаем нищо повече от онова, което нашето органично устройство ни предава за нещата. Следователно нашите възприятия са преобразования на органичното ни устройство, а не неща сами за себе си. Скицираният тук ход на мисълта действително е характеризиран от Едуард фон Хартман като такъв, който трябва да доведе до убеждение в тезата, че пряко знание ние можем да имаме само за нашите представи (срв. книгата му „Основни проблеми на теорията на познанието", стр. 16-40). Тъй като извън нашия организъм откриваме трептения на телата и въздуха, които ни се представят като звук, бива заключавано, че нари-

чаното от нас звук не е нищо друго освен субективна реакция на нашия организъм на съответните движения във външния свят. По същия начин се смята, че цветът и топлината били преобразования на нашия организъм. При това се изразява мнение, че у нас тези два вида възприятия се предизвикват под въздействие на процеси във външния свят, които са напълно различни от онова, което изживяваме като топлина и светлина. Когато такива процеси дразнят кожните нерви на тялото ми, аз имам субективното възприятие за топлина, а когато попаднат на зрителния нерв, възприемам светлина и цвят. Следователно светлина, цвят и топлина представляват онова, с което сетивните ми нерви отвръщат на дразнението отвън. Осезанието също ми представя не обектите от външния свят, а само мои собствени състояния. В духа на модерната физика би могло например да се мисли, че телата се състоят от безкрайно малки частици - молекулите, и че тези молекули не са допрени непосредствено една о друга, а имат известни разстояния помежду си. Следователно между тях има празно пространство. През разстоянията те си взаимодействат посредством притеглящи и отблъскващи сили. Когато доближа ръката си до едно тяло, молекулите на ръката ми изобщо не докосват молекулите на тялото - между тялото и ръката остава известно разстояние, а онова, което усещам като съпротивление на тялото, не е нищо друго освен въздействието на отблъскващата сила, която неговите молекули упражняват върху ръката ми. Аз просто съм извън тялото и възприемам само неговото въздействие върху организма ми.

Тези разсъждения се допълват от теорията за така наречените специфични сетивни енергии, създадена от Й. Мюлер (1801 - 1858). Тя се състои в това, че всяко сетиво притежава свойството да реагира на всички външни дразнения само по един определен начин. Упражни ли се върху зрителния нерв някакво въздействие, възниква светлинно възприятие, все едно дали дразнението е причинено от това, което наричаме светлина, или пък върху нерва въздейства било механичен натиск, било електрически ток. От друга страна, едни и същи външни дразнения предизвикват в различните сетива различни възприятия. Оттук сякаш следва, че нашите сетива могат да предават само онова, което става в самите тях, но нищо от външния свят. Те определят възприятията според своето естество.

физиологията показва, че за пряко знание не може да се говори и по отношение на онова, което обектите пораждат в нашите сетивни органи. Проследявайки процесите в собственото ни тяло, физиологът установява, че още в сетивните органи въздействията на външното движение се преоформят по най-разнообразен начин. Това най-ясно виждаме при

окото и ухото. Те са много сложни органи, които значително променят

външното дразнение, преди да го доведат до съответния нерв. После от периферния край на нерва промененото дразнение бива отвеждано до мозъка. Тук пък тепърва трябва да се възбудят централните органи. От това се заключава, че външният процес е претърпял редица трансформации, преди да стигне до съзнанието. Извършващото се в мозъка е свързано с външния процес чрез толкова много междинни процеси, че за сходство с него вече не може да се мисли. Онова, което мозъкът в крайна сметка предава на душата, не са нито външни процеси, нито процеси в сетивните органи, а само процеси вътре в мозъка. Но и тях душата все още не ги възприема непосредствено. Онова, което накрая получаваме в съзнанието, съвсем не са мозъчни процеси, а усещания. Моето усещане за червено няма никакво сходство с процеса, протичащ в мозъка, когато усещам червеното. В душата то отново се явява като въздействие, причинено само от мозъчния процес. Затова Хартман (Основни проблеми на теорията на познанието, стр. 37) казва: „Следователно възприеманото от субекта винаги представлява само преобразования на собствените му психически състояния и нищо друго." Но когато получа усещанията, те далеч още не са групирани в онова, което възприемам като неща. Нали чрез мозъка могат да ми бъдат предадени само отделни усещания. Усещанията за твърдост и мекост ми биват предавани чрез осезанието, а усещанията за цвят и светлина - чрез зрението. Те обаче се срещат съчетани в един и същ обект. Следователно това съчетание трябва да бъде осъществено едва от самата душа. Ще рече, че душата сглобява в тела отделните усещания, опосредствувани от мозъка. От него поотделно получавам по съвсем различни пътища зрителни, осезателни и слухови усещания, които душата впоследствие сглобява в представата за тромпет. Тази крайна брънка (представата за тромпета) от един процес е най-първата даденост за моето съзнание. В нея не може да се намери нищо от онова, което е извън мен и първоначално е въздействало върху моите сетива. Външният обект напълно се е загубил по пътя към мозъка и чрез него към душата.

В историята на човешкия духовен живот трудно ще се намери втора мисловна конструкция, която да е съставена с толкова находчивост, но която при по-точна проверка все пак да се разпада в нищо. Нека погледнем по-отблизо как се изгражда тя. Първо се изхожда от това, което е даденост за наивното съзнание - възприеманото нещо. После се посочва, че всичко, което се открива в това нещо, за нас не би съществувало, ако нямахме сетива. Няма ли око, няма цвят. Значи цвета все още го няма в това, което въздейства върху окото. Той възниква едва чрез взаимодействието на окото с обекта. Следователно обектът е безцветен. Но цветът

липсва също и в окото; защото тук е налице химически или физически

процес, който първо чрез нерва бива отвеждан в мозъка, където поражда друг процес. Той все още не е цветът. Едва чрез мозъчния процес цветът бива предизвикван в душата. Но и тогава той още не постъпва в съзнанието ми - преди това душата го пренася навън в едно тяло. От него аз накрая смятам, че възприемам цвета. Направихме пълно кръгово движение и добихме съзнанието за едно цветно тяло. Това е първото. Оттук нататък започва мисловната операция. Ако нямах очи, за мен тялото щеше да бъде безцветно. Следователно аз не мога да пренеса цвета в тялото. Тръгвам да търся цвета. Търся го в окото - напразно; в нерва - напразно, в мозъка - също напразно, в душата - тук действително го намирам, ала не свързано с тялото. Цветното тяло намирам едва там, откъдето съм тръгнал. Кръгът е затворен. В онова, което според наивния човек съществува вън в пространството, аз смятам, че съм открил продукт на моята душа.

Ако се спре дотук, всичко изглежда напълно наред. Но въпросът трябва още веднъж да се подхване от самото начало. Нали досега се занимавах с външното възприятие - нещо, за което по-рано, като наивен човек, съм имал съвсем погрешно виждане. Смятал съм, че във вида, в който го възприемам, то съществува обективно. Сега забелязвам, че с появата на моите представи то изчезва, че то представлява само едно преобразование на душевните ми състояния. Имам ли тогава изобщо право в моите разсъждения да изхождам от възприятието? Мога ли да твърдя, че то въздейства върху моята душа? Отсега нататък самата маса, за която порано съм вярвал, че въздейства върху мен и че създава у мен представа за себе си, ще трябва да третирам като представа. Но тогава е логично моите сетивни органи и процесите в тях също да бъдат само субективни. Нямам право да говоря за истинското око, а само за представата ми за око. Същото се отнася за нервната проводимост и мозъчния процес, както и за процеса в самата душа, чрез който от хаоса на многообразните усещания трябва да се построяват неща. Ако приема първото мисловно кръгово движение за вярно и премина още веднъж съставките на моя акт на познанието, той ще се окаже тъкан от представи, които обаче като такива не могат да въздействат една на друга. Не мога да кажа, че представата ми за обекта въздейства на представата ми за окото и че от това взаимодействие произтича представата за цвета. Но това не ми е и нужно. Защото описаният ход на мисълта проявява пълната си невъзможност веднага щом ми стане ясно, че моите сетивни органи и техните дейности, моите нервни и душевни процеси също могат да ми бъдат дадени само чрез възприятието. Вярно е, че за мен няма възприятие без съответния сетивен орган. Но също така няма сетивен орган без възприятие. От моето възприятие за маса мога да премина към окото, което я

вижда, към кожните нерви, които я опипват; но какво става в тях отново мога да узная само от възприятието. И тогава скоро забелязвам, че в процеса, протичащ в окото, няма следа от сходство с онова, което възприемам като цвят. Цветовото си възприятие не мога да унищожа с това, че показвам процеса в окото, който протича в него по време на възприятието. В нервните и мозъчните процеси също не откривам цвета; аз само свързвам нови възприятия в рамките на организма ми с първото, което наивният човек пренася извън своя организъм. Аз само преминавам от едно възприятие към друго.

Освен това в цялото заключение се съдържа една пукнатина. Аз съм в състояние да проследя процесите в моя организъм до този в мозъка ми, макар моите предположения да стават все по-хипотетични, колкото повече се приближавам до централните процеси в мозъка. Пътят на външното наблюдение спира с процеса в моя мозък, и то с оня процес, който щях да възприемам, ако можех да третирам мозъка с помощта на физически, химически и други средства и методи. Пътят на вътрешното наблюдение започва с усещането и стига до построяването на нещата с материала на усещанията. При прехода от мозъчния процес към усещането пътят на наблюдението е прекъснат.

Изложеният начин на мислене, който в отличие от гледището на наивното съзнание, наричано от него наивен реализъм, означава себе си като критически идеализъм, допуска грешката, че едното възприятие окачествява като представа, другото обаче приема в същия смисъл, както постъпва уж опровергаваният от него наивен реализъм. Той иска да докаже, че възприятията имат характер на представи, като по наивен начин приема възприятията от собствения организъм за обективно валидни факти, и на всичкото отгоре не забелязва, че смесва две области на наблюдението, между които не може да намери връзка.

Критическият идеалист може да опровергае наивния реализъм, само ако той самият по наивно-реалистичен начин приеме собствения организъм за обективно съществуващ. В момента, в който осъзнае пълната еднородност на възприятията от собствения организъм, с приеманите от наивния реализъм за обективно съществуващи възприятия, той вече не може да използва първите като сигурна опора. Би трябвало и субективното си устройство да разглежда просто като комплекс от представи. Но тогава изчезва възможността съдържанието на възприемания свят да се смята за породено от духовното устройство. Би трябвало да се приеме, че представата „цвят" е само преобразование на представата „око". Така нареченият критически идеализъм не може да бъде доказан, без да заимства нещо от наивния реализъм. Последният бива опроверган само с

това, че се допуска собствените му предпоставки без проверка да бъдат

валидни в друга област.
Безспорният извод от това е, че чрез изследвания в областта на възприятията критическият идеализъм не може да бъде доказан, а оттук и възприятието не може да бъде лишено от обективния си характер.
Но още по-малко трябва да се приема като разбираща се от само себе си и неизискваща доказателство тезата “Възприеманият свят е моя представа." Основното си съчинение „Светът като воля и представа" Шопенхауер започва с думите: „Светът е моя представа - това е истина, валидна по отношение на всяко живо и познаващо същество, въпреки че единствено човекът може да я внесе в рефлектираното абстрактно съзнание; а стори ли го наистина, у него се е появила философска разсъдливост. Тогава ще му бъде ясно и безспорно, че той не познава никакво Слънце и никаква Земя, а при всички случаи само едно око, което вижда Слънце, една ръка, която чувства земята; че светът, който го заобикаля, съществува само като представа, т. е. изцяло само по отношение на нещо друго - представящото, което е самият той. Ако някоя истина може да се изкаже априори, то това е тази, понеже тя изразява оная форма на целия възможен и мислим опит, която е по-обща от всички други, от времето, пространството и причинността; защото всички те вече предпоставят именно нея..." Цялата тази теза рухва поради приведеното вече от мен обстоятелство, че окото и ръката са в не по-малка степен възприятия, отколкото Слънцето и Земята. В духа на Шопенхауер и в съответствие с неговия начин на изразяване би могло да му се противопостави следното: Моето око, което вижда Слънцето, и моята ръка, която чувства земята, са мои представи точно както самото Слънце и самата земя. Пределно ясно е обаче, че и по този начин аз отново обезсилвам тезата. Защото всъщност представи за Слънце и Земя като свои преобразования биха могли да имат само моето действително око и моята действителна ръка, а не моите представи за око и ръка. Но критическият идеализъм смее да говори само за последните.
Критическият идеализъм е напълно непригоден за създаване на възглед относно връзката между възприятие и представа. Той не може да извърши загатнатото на стр. 63 и сл. разграничаване между това, какво става с възприятието по време на възприемането и какво трябва да представлява то, преди да бъде възприето. Следователно към тази цел трябва да се тръгне по друг път.

V. ПОЗНАВАНЕТО НА СВЕТА

От предходните разсъждения проличава невъзможността чрез изследване съдържанието на нашите наблюдения да се приведе доказателство, че

нашите възприятия са представи. Такова доказателство именно се цели

да се приведе, като се покаже, че ако процесът на възприемането противча така, както се схваща съгласно наивно-реалистичните предположения за психологическото и физиологичното устройство на нашия индивид, тогава имаме работа не с неща сами за себе си, а само с наши представи за нещата. Но ако наивният реализъм - последователно проследен - води до резултати, представляващи тъкмо обратното на неговите предпоставки, тогава сме длъжни да окачествим тези предпоставки като неподходящи за обосноваването на един светоглед и да ги изоставим. Неуместно е, във всеки случай да се отхвърлят предпоставките, а да се запазва валидността на изводите, както постъпва критическият идеалист, който в основата на твърдението си, че светът е моя представа, полага горния доказателствен подход. (В съчинението си „Основни проблеми на теорията на познанието" Едуард фон Хартман представя подробно този доказателствен подход.)

Едно е правилност на критическия идеализъм, друго е убедителната сила на неговите доказателства. Въпросът за правилността ще се изясни по-късно в хода на нашето изложение. Но убедителността на неговите доказателства е равна на нула. Когато се строи къща и при издигане на първия етаж се срути основата, тогава с нея рухва и първият етаж. Наивният реализъм и критическият идеализъм се отнасят като основата и първият етаж.

Който застъпва възгледа, че целият възприеман свят е само свят на представите, и то като въздействие на непознатите за мен неща върху моята душа, за него същинският въпрос на познанието се свежда естествено не до съществуващите само в душата представи, а до нещата, които се намират отвъд нашето съзнание и са независими от нас. Той пита: колко от тях можем да опознаем косвено, след като те не са пряко достъпни за нашето наблюдение? Застъпващият това становище се интересува не за вътрешната взаимовръзка на своите осъзнати възприятия, а за техните вече неосъзнавани причини, които имат независещо от него битие, докато възприятията - по негово мнение - изчезват, щом той отвърне сетивата си от нещата. Според това гледище нашето съзнание функционира като огледало, чиито образи на определени предмети изчезват в мига, в който отразяващата му повърхност не е обърната към тях. Но който не вижда самите неща, а само техните огледални отражения, той трябва от поведението им чрез заключения да се осведоми непряко за естеството на нещата. Такова становище заема по-новото естествознание, което използва възприятията само като последно средство, за да намери обяснение за стоящите зад тях и сами реално съществуващи процеси на материята. Ако философът, като критически идеалист

изобщо признава някакво битие, неговият стремеж към познание се на-

сочва чрез косвено използване на представите единствено към това битие. Неговият интерес прескача субективния свят на представите и се устремява към това, което поражда представи.
Но критическият идеалист може да стигне дотам, че да каже: аз съм затворен в света на моите представи и не мога да изляза от него. Дори да си мисля, че зад моите представи съществува нещо, тази мисъл също не е нищо друго освен моя представа. Тогава такъв идеалист или ще отрече напълно нещото само за себе си, или поне ще заяви, че за нас, хората, то няма никакво значение, сиреч то не съществува, понеже не можем да узнаем нищо за него.
На критическия идеалист от този род целият свят му се струва като сън, спрямо който всеки порив за познание и бил просто безсмислен. За него може да има само два вида хора: предубедени, които смятат собствените си фантазии за действителни неща, и мъдри, които прозират недействителността на този свят на фантазиите, и които постепенно трябва да загубят всяко желание да проявяват интерес към него. За такова гледище дори собствената личност може да се превърне в съновидение. Точно както сред сънуваните от нас образи се появява нашият собствен сънищен образ, така в будното съзнание представата за собствения Аз се прибавя към представата за външния свят. Сиреч за нашето съзнание е даден не нашият действителен Аз, а само представите ни за Аза. В такъв случай, който отрича, че има неща, или поне че можем да знаем нещо за тях, той трябва да отрече и съществуването, респективно познанието за собствената личност. Тогава критическият идеалист стига до твърдението: „Цялата действителност се превръща в един чудесен сън - без живот, който бива сънуван, и без дух, който сънува; в един сън, който е в зависимост от един сън, сам за себе си" срв. Фихте, Предназначението на човека).
Независимо от това, дали онзи, който схваща непосредствения живот като сън, не предполага нищо повече над този сън, или пък отнася своите представи към действителни неща, за него самият живот трябва да загуби някакъв научен интерес. Но докато за този, който със съня смята достъпната ни вселена за изчерпана, всяка наука е безсмислица, то за другия, смятащ се в правото си от представите да вади заключения за нещата, науката ще се състои в изследването на тези „неща сами за себе си". Първият светоглед може да се означи с името абсолютен илюзионизъм, а вторият бива наричан от своя най-последователен застъпник Едуард фон Хартман, трансцендентален реализъм* /* Трансцендентално в смисъла на този светоглед се нарича едно познание, което е убедено, че за нещата сами за себе си пряко не може да се каже нищо, но което от

познатото субективно прави косвени заключения за непознатото, за на-

миращото се отвъд субективното, т. е. (за трансцендентното). Според този възглед нещото само за себе си е отвъд областта на пряко познаваемия за нас свят, т. е. то е трансцендентно. Но нашият свят може Трансцендентално да бъде отнесен към трансцендентното. Гледището на Хартман се нарича реализъм, понеже излиза извън рамките на субективното, идеалното и се насочва към трансцендентното, реалното. - Б. а./
Общото на тези два възгледа с наивния реализъм е това, че се опитват да намерят своето място, чрез проучване на възприятията. Но в тази област те никъде не могат да намерят здрава почва.
Главен въпрос за привърженика на трансценденталния реализъм би трябвало да бъде как Азът от самия себе си създава света на представите. За някакъв даден ни свят от представи, който изчезва, щом отвърнем сетивата си от външния свят, един сериозен стремеж към познание би пламнал дотолкова, доколкото този свят от представи е средството за косвено изследване на света на съществуващия сам за себе си Аз. Ако нещата от нашия опит бяха представи, тогава всекидневният ни живот щеше да прилича на сън, а опознаването на истинските факти щеше да напомня събуждане. Нашите съновидения също ни интересуват дотогава, докато сънуваме, т. е. докато не прозрем естеството им. В момента на събуждането ние вече не питаме за вътрешната взаимовръзка на нашите съновидения, а за физическите, физиологичните и психологическите процеси, които лежат в основата им. Философът, смятащ света за своя представа, в не по-голяма степен може да се интересува за вътрешната взаимовръзка на отделните неща в тази представа. Ако изобщо признава някакъв съществуващ Аз, той няма да пита в каква взаимовръзка стои една негова представа с друга, а какво се извършва в независимата от него душа, докато съзнанието му съдържа определен процес на представяне. Ако сънувам, че пия вино, което предизвиква парене на гърлото ми, и се събудя от пристъп на кашлица (срв. Вайгант, Възникване на сънищата, 1893), то в мига на събуждането действието на съня престава да ме интересува. Вниманието ми се насочва единствено към физиологичните и психологическите процеси, чрез които пристъпът на кашлица символично се изразява в съновидението. По подобен начин и философът, щом е стигнал до убеждението, че даденият свят има характер на представа, трябва незабавно да премине от този свят към намиращата се зад него действителна душа. По-неприятно впрочем е положението, когато илюзионизмът изцяло отрича наличието на Аза сам за себе си, зад представите, или най-малко го смята за непознаваем. До такъв възглед много лесно може да доведе наблюдението, че в противовес на сънуването наистина има будно състояние, в което имаме възможност

да вникнем в сънищата, и да ги отнесем към реални отношения, но че

нямаме състояние, което да стои в подобно отношение към будния живот на съзнанието. Който изповядва този възглед, на него му убягва прозрението, че има нещо, което действително се отнася към простото възприемане така, както узнаването в будно състояние се отнася към съзнуването. Това нещо е мисленето.

На наивния човек не може да му се придиря за липсата на посоченото тук прозрение. Той се отдава на живота и смята нещата за действителни във вида, в който опитът му ги предлага. Но първата стъпка, която се прави за преодоляване на това становище, може да се състои единствено във въпроса: как се отнася мисленето към възприятието? Независимо дали в дадената за мен форма възприятието продължава, или не продължава да съществува преди и след възникване на моята представа, ако аз искам да заявя нещо за него, това може да стане само с помощта на мисленето. Ако кажа, че светът е моя представа, аз съм изговорил резултата от един мисловен процес, а ако моето мислене е неприложимо към света, тогава този резултат е една заблуда. Между възприятието и всеки вид изявление за него се вмъква мисленето.

Причината, поради която мисленето често бива игнорирано при разглеждане на нещата, вече беше посочена (срв. стр.43). Тя се крие в обстоятелството, че насочваме вниманието си само върху обекта, за който мислим, но не и същевременно върху мисленето. Затова наивното съзнание разглежда мисленето като нещо, което няма връзка с нещата, а стои съвсем встрани от тях и прави своите разсъждения за света. Образът, нахвърлян от мислителя за явленията в света, не се счита за принадлежащ към нещата, а за съществуващ само в ума на човека; светът и без този образ бил готов. Светът с всички свои субстанции и сили бил напълно готов, и за този готов свят човекът нахвърлял някакъв образ. Разсъждаващите по този начин трябва обаче да бъдат запитани: С какво право обявявате света за готов, без да включвате мисленето? Нима светът не поражда мисленето в ума на човека със същата необходимост, както цъфтежът на растението? Посадете едно семе в земята - то пуска корен и стъбло, покарват му листа и цветове. Застанете пред растението. В душата ви то се свързва с едно определено понятие. Защо това понятие принадлежи към цялото растение в по-малка степен, отколкото листата и цветовете? Ще кажете: листата и цветовете съществуват без възприемащ ги субект, а понятието се появява едва когато човекът застане пред растението. Точно така. Но цветовете и листата на растението също възникват само когато има земя, в която да се положи семето; когато има светлина и въздух, при които могат да се развият листата и цветовете. По същия начин възниква и понятието „растение", когато едно

мислещо съзнание влезе в съприкосновение с растението.

Пълно своеволие е сборът от това, което узнаваме за едно нещо чрез простото възприятие, да се смята за съвкупност, за едно цяло, а резултатът от мисловното съзерцание да се схваща като нещо присъединило се, което нямало нищо общо със самия предмет. Ако днес получа розова пъпка, образът, който се предлага на моето възприятие, само на първо време е окончателен. Сложа ли пъпката във вода, утре ще получа съвършено друг образ на моя обект. Ако не отмествам поглед от розовата пъпка, ще видя как днешното й състояние през безброй междинни степени непрекъснато ще преминава във утрешното. Образът, който ми се представя в определен момент, е само случаен отрязък от обекта, намиращ се в непрестанен развой. Ако не сложа пъпката във вода, тя няма да развие цяла редица състояния, потенциално заложени в нея. Може също така утре да бъда възпрепятстван да продължа наблюдението на цвета и по такъв начин ще имам непълен образ.

Съвсем необективно и почиващо на случайността би било едно мнение, ако за представящия се в даден момент образ твърди: това е предметът. Неуместно е също така сборът от възприятийните признаци да се обявява за идентичен с предмета. Напълно възможно би било един дух да приеме понятието едновременно и свързано с възприятието. Такъв дух изобщо не би се досетил да разглежда понятието като нещо непринадлежащо към предмета. На понятието той би трябвало да припише съществуване, което е неразривно свързано с предмета.

Ще поясня мисълта си с един пример. Когато хвърля камък в хоризонтална посока, аз го виждам последователно на различни места. Тези места свързвам в една линия. От математиката познавам различни линейни форми, между които и параболата. Параболата ми е известна като линия, която възниква от движението на една точка по някакъв закономерен начин. Ако изследвам условията, при които се движи хвърленият камък, установявам, че линията на неговото движение е идентична с тази, която познавам като парабола. Това, че камъкът се движи тъкмо по парабола, е последица от дадените условия и следва по необходимост от тях. Формата на параболата спада към цялото явление като всичко останало, което е присъщо за него. Описаният по-горе дух, който не би трябвало да минава по обиколния път на мисленето, би имал като даденост не само един сбор от зрителни усещания за различни места, но също така - неотделимо от явлението - и параболичната форма на линията на хвърлянето, която ние едва мисловно добавяме към явлението.

Обстоятелството, че обектите първоначално са ни дадени без съответните понятия, се дължи не на обектите, а на нашето духовно устройство. Цялостното ни същество функционира така, че на него присъщите еле-

менти на всяко нещо от действителността му се подават от две страни:

от страна на възприемането и от страна на мисленето.
С естеството на нещата няма нищо общо това, как аз съм устроен да ги схващам. Чертата между възприемане и мислене се появява едва в момента, когато аз, съзерцаващият, застана пред нещата. Но кои елементи принадлежат към нещото и кои не - това ни най-малко не може да зависи от начина, по който се запознавам с тези елементи.
Човекът представлява едно ограничено същество. На първо място той е същество сред други същества. Битието му принадлежи към времето и пространството. Оттук на него винаги му е дадена само ограничена част от цялостния универсум. Но във времето и пространството тази ограничена част се съчетава с други заобикалящи я неща. Ако нашето битие беше свързано с нещата така, че всеки процес на света същевременно да бъде и наш, тогава между нас и нещата нямаше да има разлика. Тогава обаче за нас нямаше да има и отделни неща и всеки процес щеше да прелива плавно в друг. Вселената щеше да представлява едно единство и едно затворено в себе си цяло. Потокът на процесите не би се прекъсвал никъде. Поради нашата ограниченост ние приемаме за единично онова, което в действителност не е единично. Така например единичното качество червено никъде не съществува отделно за себе си. То отвсякъде е заобиколено от други качества, към които принадлежи и без които не би могло да съществува. Но ние изпитваме необходимост да обособяваме отделни отрязъци от света и да ги разглеждаме самостоятелно. Нашето око може да различава последователно отделни цветове от едно многосъставно цветово цяло, нашият ум може да обхваща отделни понятия от една цялостна понятийна система. Това отделяне е субективен акт, обусловен от обстоятелството, че ние не сме тъждествени със световния процес, а едно същество, сред други същества.
Сега въпросът изцяло се свежда до определяне мястото на съществото, което сме самите ние, спрямо другите същества. Това определяне трябва да се разграничи от простото осъзнаване на нашето себе. То - както и осъзнаването на всяко друго нещо - почива върху възприемането. На мен самовъзприятието ми показва сбор от качества, които обобщавам в целостта на моята личност по същия начин, както обобщавам качествата жълто, с метален блясък, твърдо и т. н. в единството „злато". Самовъзприятието не ме извежда извън сферата на онова, което принадлежи към мен. Това самовъзприемане трябва да се различава от мисловното самоопределяне. Точно както чрез мисленето включвам едно отделно възприятие от външния свят във взаимовръзката на света, така чрез мисленето аз включвам полученото за самия себе си възприятие в световния процес. Моето самовъзприемане ме затваря в рамките на определени

граници; моето мислене няма нищо общо с тези граници. В този смисъл

аз представлявам двойствено същество. Аз съм затворен в областта, която възприемам като област на моята личност, но съм и носител на дейност, която от по-висша сфера определя моето ограничено битие. Нашето мислене не е индивидуално като нашето усещане и чувстване, а универсално. У всеки човек то получава индивидуален оттенък само дотолкова, доколкото се опира на неговото индивидуално чувстване и усещане. Отделните хора се отличават един от друг именно по тези особени оттенъци на универсалното мислене. Един триъгълник има само едно-единствено понятие. За съдържанието на това понятие е безразлично дали бива схващано от А или от В, като носители на човешко съзнание. Но всеки от двамата носители на съзнание ще го схваща по индивидуален начин.

На тази мисъл противостои един трудно преодолим предразсъдък у хората. Предубедеността не стига до прозрението, че понятието триъгълник, както го схваща моят ум, е същото, каквото схваща и умът на моя ближен. Наивният човек се смята за създател на своите понятия, поради което е убеден, че всяко лице си има свои собствени понятия. Превъзмогването на този предразсъдък е основно изискване на философската мисъл. Единното понятие триъгълник не се превръща в множество поради това, че бива мислено от мнозина. Защото самото мислене на мнозината представлява едно единство.

В мисленето на нас ни е даден елементът, който слива нашата особена индивидуалност и вселената в едно цяло. Когато усещаме и чувстваме (а също така възприемаме), ние сме отделни същности, а когато мислим, ние сме всеединното същество, което прониква във всичко. Това е подълбоката причина за двойствената ни природа: В себе си ние виждаме да се поражда някаква чисто и просто абсолютна сила, която е всеобхватна, но с нея се запознаваме не при избликването и от центъра на света, а в една периферна точка. Ако това ставаше при нейното избликване, тогава още в мига на нашето осъзнаване щеше да ни е известна цялата загадка на света. Но тъй като се намираме в една периферна точка и собственото ни битие е затворено в определени граници, на нас ни се налага да опознаем сферата, разположена извън собственото ни същество, с помощта на мисленето, което се вдава в нас от общото всемирно битие.

Поради това, че мисленето у нас се разпростира отвъд отделното ни битие и влиза в допир с общото всемирно битие, у нас възниква подтикът към познание. Същества без мислене не изпитват такъв подтик. Срещата им с други неща не поражда никакви въпроси. За такива същества тези други неща остават външни. Срещу външното нещо у мислещите същества се появява понятието. То е онова, което ние приемаме за нещото

не отвън, а отвътре. Познанието трябва да доведе до уравновесяване, до

сливане на двете начала - вътрешното и външното.
Следователно възприятието не е нищо готово, нищо завършено, а само едната страна на цялостната действителност. Другата страна е понятието. Актът на познанието представлява синтез от възприятие и понятие. Но едва възприятието и понятието за едно нещо съставляват цялото нещо.
Изложеното дотук доказва, че е безсмислено в отделните същества на света да се търси нещо друго общо освен идейното съдържание, което ни предлага мисленето. На неуспех са обречени всички опити да се открие някакво друго единство на света извън това вътрешно свързано идейно съдържание, което придобиваме чрез мисловното съзерцание на нашите възприятия. За нас валидност на едно универсално единство на света не могат да имат нито някакъв човеколичен Бог, нито силата или материята, нито пък лишената от идеи воля (на Шопенхауер). Всички тези същности спадат към една ограничена област на нашето наблюдение. Човешки ограничената личност възприемаме само от нас, а сила и материя - от външните неща. Що се отнася до волята, тя може да се счита само като израз на дейността на ограничената ни личност. Шопенхауер иска да избегне превръщането на „абстрактното" мислене в носител на единството на света и вместо това търси нещо, което непосредствено му се разкрива като нещо реално. Този философ смята, че ние никога няма да се доближим до света, ако го разглеждаме като външен свят. „Издирваното значение на противостоящия ми само като моя представа свят или преходът от него като проста представа на познаващия субект към онова, което той освен това би могъл да бъде, никога не би могъл да бъде намерен, ако самият изследовател беше единствено чисто познаващият субект (крилата ангелска глава без тяло). Той обаче е вкоренен във въпросния свят, в него именно намира себе си като индивид, тоест неговото познание, което е обуславящият носител на целия свят като представа, все пак изцяло е получено посредством едно тяло, чиито афекции - както бе показано - предлагат на ума изходната точка за съзерцаване на света. За чисто познаващия субект като такъв, това тяло е една представа като всяка друга, един обект сред много обекти: в този смисъл неговите движения и действия са му известни в еднаква степен, както промените на всички други съзерцавани обекти, и щяха да му бъдат еднакво чужди и непонятни, ако значението им не му се разкриваше по някакъв съвършенно друг начин... За субекта на познанието, който чрез своята тъждественост с тялото се явява като индивид, това тяло е дадено по два съвсем различни начина: веднъж като представа в разумно съзерцание, като обект сред много обекти и подчинен на техните

закони; но в същото време и по съвсем друг начин, а именно като онова

всекиму непосредствено известно нещо, означавано с думата воля. Всеки истински акт на неговата воля незабавно и неминуемо е също така движение на неговото тяло: той не може действително да иска акта, без едновременно да забелязва, че същият се явява като движение на тялото. Волевият акт и действието на тялото не са две обективно опознати различни състояния, свързани чрез причинна връзка, те не се отнасят като причина и следствие, а са едно и също, само че дадени по два съвсем различни начина: веднъж съвсем непосредствено, и втори път съзерцателно за ума." Чрез тези свои разсъждения Шопенхауер се смята в правото си да вижда в човешкото тяло „обективността" на волята. По негово мнение в действията на тялото той непосредствено чувства някаква реалност и конкретно нещото само за себе си. На изложеното трябва да се възрази, че действията на нашето тяло достигат до съзнанието ни само чрез себевъзприемания, и като такива те с нищо не превъзхождат други възприятия. Ако искаме да опознаем същността им, това е възможно само чрез мисловно съзерцание, тоест чрез тяхното включване в идейната система от наши понятия и идеи.

В наивното човешко съзнание най-дълбоко вкоренено е мнението, че мисленето е абстрактно, без всякакво конкретно съдържание. То можело да предложи най-много някакво „идейно" съответствие на единството на света, но не и него самото. Който дава такава преценка, той изобщо не си е изяснил какво означава възприятие без понятие. Нека само се вгледаме в света на възприятието: той ни се представя като проста паралелност в пространството и последователност във времето, като струпване от единичности без връзка помежду им. Никое от нещата, които се появяват и се оттеглят от сцената на възприемането, няма някаква забележима непосредствена връзка с друго, която да бъде възприемана. Тук светът представлява разнообразие от равностойни обекти. Нито един от тях не играе по-голяма роля от другия в световния гмеж. Речем ли да си изясним дали един факт има по-голямо значение от друг, ние трябва да се допитаме до нашето мислене. Без функциониращото мислене рудиментарният орган на животното, който не е от значение за неговия живот, ни се струва равностоен на най-важната част на тялото. Отделните факти проявяват своето значение за себе си и за останалите части на света едва когато мисленето прокара нишките си от една същност към друга. Това е съдържателната дейност на мисленето. Защото само чрез едно съвсем определено конкретно съдържание аз мога да зная защо охлювът се намира на по-низша степен на организация в сравнение с лъва. Простото съзиране, възприятието, не ми дава никакво съдържание, което би могло да ме осведоми за съвършенството на организацията.

Това съдържание, извлечено от понятийния и идейния свят на човека,

мисленето предоставя на възприятието. В противовес на даденото ни отвън възприятийно съдържание, мисловното съдържание възниква вътрешно. Формата, в която то се появява първоначално, ще означим като интуиция. Нейната роля за мисленето е същата като тази на наблюдението за възприятието. Интуицията и наблюдението са изворите на нашето познание. Едно наблюдавано от нас нещо от света продължава да ни е чуждо, докато вътре в себе си нямаме съответната интуиция, която допълва липсващия ни във възприятието къс от действителността. Който не притежава способността да намира съответстващите на нещата интуиции, за него цялата действителност остава недостъпна. Както далтонистът забелязва различия в яркостта, но не и в качеството на цветовете, така лишеният от интуиции може да наблюдава само несвързани помежду си фрагменти от възприятия.

Да се обясни, да се направи понятно едно нещо не означава нищо друго, освен то да бъде вмъкнато във взаимовръзката, от която е било извадено поради описаното по-горе устройство на нашия организъм. Няма нещо, което да съществува отделено от световната цялост. Всяко обособяване има само субективна валидност за нашето устройство. За нас световната цялост се разлага на горе и долу, преди и след, причина и следствие, обект и представа, материя и сила, обект и субект и т. н. Наблюдаваните от нас единични неща, брънка по брънка, се свързват чрез взаимозависимия единен свят на нашите интуиции; а чрез мисленето ние наново сглобяваме в едно всичко, което чрез възприемането ни е дадено разделено.

Загадъчността на един предмет се крие в неговото отделно битие. Тази загадъчност обаче е предизвикана от нас и може - в рамките на понятийния свят - да бъде отстранена.

Освен чрез мислене и възприемане на нас пряко не ни е дадено нищо. Тук възниква въпросът: какво според нашето изложение е значението на възприятието? Ние действително установихме, че привеждането от критическия идеализъм доказателство за субективната природа на възприятията се разпада в себе си; но прозрението за неверността на доказателството все още не свидетелства, че самият проблем почива на заблуда. В аргументацията си критическият идеализъм не изхожда от абсолютната природа на мисленето, а се опира на това, че - последователно проследен - наивният реализъм сам се опровергава. А как стоят нещата, ако бъде призната абсолютността на мисленето?

Нека приемем, че в съзнанието ми се появява определено възприятие, например за червено. При по-нататъшното разглеждане се оказва, че възприятието стои във взаимовръзка с други възприятия, например с оп

ределена фигура, с топлинни и осезателни възприятия. Тази взаимовръз-

ка означавам като обект на сетивния свят. Сега мога да се запитам: какво още - освен посоченото - се намира в онзи пространствен отрязък, в който ми се явяват горните възприятия. В тази част на пространството установявам механични, химически и други процеси. Продължавам нататък и изследвам процесите, установени от мен по пътя от предмета до моя сетивен орган. Мога да открия двигателни процеси в еластична среда, които по своята същност да нямат ни най-малко общо с първоначалните възприятия. Същия резултат получавам, когато изучавам по-нататъшното предаване от сетивния орган към мозъка. Във всяка от тези области аз добивам нови възприятия; но онова, което като спойка пронизва раздалечените в пространството и времето възприятия, е мисленето. На мен трептенията на въздуха, които предават звука, са ми дадени като възприятия точно както и самият звук. Но мисленето подрежда едно до друго всички тези възприятия и ги показва в техните взаимоотношения. Ние не можем да твърдим, че извън пряко възприеманото има друго освен онова, което бива опознавано посредством идейните (разкриваеми чрез мисленето) взаимовръзки на възприятията. Следователно излизащата извън чисто възприеманото връзка на обектите на възприемането със субекта на възприемането, е чисто идейна, тоест изразима само чрез понятия. Ако можех да възприема как обектът на възприемането раздразва субекта на възприемането или обратно - ако бях в състояние да наблюдавам как субектът изгражда образа на възприятието, само тогава щеше да бъде възможно да се говори в смисъла на модерната физиология и на почиващия върху нея критически идеализъм. Този възглед смесва едно идейно съотношение (на обекта към субекта) с един процес, за който би могло да се говори само ако подлежеше на възприемане. Ето защо фразата „Няма цвят без цветоусещащо око" не може да значи, че окото произвежда цвета, а само това, че между възприятието цвят и възприятието око съществува идейна взаимовръзка, познаваема чрез мисленето. Емпиричната наука ще трябва да установи как се съотнасят свойствата на окото и свойствата на цвета; по какви пътища органът на зрението опосредствува възприемането на цветовете и т. н. Аз мога да проследя как едно възприятие следва друго, в какво пространствено отношение то стои спрямо други и да формулирам това в понятиен израз; но не мога да възприема как едно възприятие произтича от невъзприемаемото. Неминуемо са обречени на неуспех всички усилия за намиране на други връзки между възприятията, освен мисловните.

И така какво представлява възприятието? Поставен най-общо, този въпрос е абсурден. Възприятието винаги се явява като съвсем определено,

като конкретно съдържание. Това съдържание е дадено непосредствено

и се изчерпва с даденото. Но по отношение на даденото може да се запита какво представлява то извън възприятието, сиреч какво представлява то за мисленето. Следователно във връзка с едно възприятие, въпросът „какво е то" може да бъде насочен само към понятийната интуиция, която му съответства. С оглед на това въпросът за субективността на възприятието в смисъла на критическия идеализъм изобщо не може да се поставя. Като субективно е редно да се означава само онова, което се възприема като принадлежащо към субекта. Създаването на връзка между субективното и обективното не се полага на никой реален в наивния смисъл процес, тоест на никой възприемаем процес, а единствено на мисленето. Следователно за нас обективно е онова, което по отношение на възприятието се явява като намиращо се извън субекта на възприемането. За мен моят субект на възприемането остава възприемаем, когато стоящата пред мен маса ще бъде изчезнала от кръга на моето наблюдение. Наблюдаването на масата е предизвикало у мен една - също така оставаща - промяна. Аз запазвам способността по-късно да възпроизведа един образ на масата. Тази способност за произвеждане на образ остава свързана с мен. Психологията означава този образ като спомен-представа. Но той е онова, което единствено може с право да се нарече представа за масата. Именно то съответства на възприемаемата промяна в собственото ми състояние, поради наличието на масата в моя кръгозор. При това тя не означава промяна на някакъв стоящ зад субекта на възприемането „Аз, сам за себе си", а промяна на самия възприемаем субект. Следователно представата е субективно възприятие, в противовес на обективното възприятие при наличие на обекта в кръгозора на възприемането. Смесването на субективното с обективното възприятие води до заблудата на идеализма: Светът е моя представа.

Сега най-напред ще се занимаем с по-точното определяне на понятието представа. Изложеното от нас дотук не бе понятието за представата, а само посочване на пътя, по който тя може да се открие в сферата на възприемането. От своя страна точното понятие за представа ще ни даде възможност да се сдобием със задоволителна яснота относно връзката между представа и обект. По-нататък това ще ни отведе отвъд границата, където връзката между човешки субект и принадлежащ към света обект се насочва от чисто понятийната област на познанието към конкретния индивидуален живот. Когато вече знаем как трябва да гледаме на света, тогава ще ни бъде лесно да се нагаждаме към него. С пълна сила можем да действаме едва когато познаваме принадлежащия към света обект, на който посвещаваме дейността си.

Добавка към новото издание (1918 г.). Коментираният тук възглед може

да се разглежда като такъв, към който човекът сякаш природно бива

подтикван, когато започне да размишлява за своята връзка със света. Той се вижда заплетен в една мисловна конструкция, която се разпада, докато я гради. Тази мисловна конструкция е от такъв род, че само с теоретичното и опровергаване не се изчерпва всичко, което заслужава. Редно е да бъде изживяна, за да се потърси изход от прозряната заблуда, в която въвежда. Тя трябва да намери място в едно разискване относно връзката на човека със света не поради желание да бъде опроверган някой, за когото се смята, че има неправилен възглед за тази връзка, а за да се знае в каква заблуда може да изпадне всяко първо размишление за една такава връзка. Трябва да се добие поглед как човек опровергава самия себе си по отношение на това първо размишление. От такава гледна точка трябва да се разбира горното изложение.

Поиска ли някой да си изработи възглед за връзката на човека със света, той съзнава, че поне една част от тази връзка се осъществява посредством създаването на представи за нещата и процесите в света. По този начин погледът му се отмества от онова, което се намира вън в света и се насочва към вътрешния му свят, към живота на неговите представи. Той започва да разсъждава: аз не мога да имам отношение към никой предмет и към никой процес, ако у мен не се появи някаква представа. А от установяването на това фактическо положение има само една крачка до схващането: но нали аз изживявам само моите представи; някакъв външен свят ми е известен само дотолкова, доколкото той е представа в мен. Това мнение води до изоставяне на наивното гледище за действителността, което човекът застъпва, преди всеки размисъл относно своята връзка със света. От това гледище му се струва, че има работа с действителни неща. От това гледище го оттласва самовглъбяването, което изобщо не му дава да хвърли поглед към действителността, каквато наивното съзнание смята, че я има пред себе си. Самовглъбяването го кара да се вглежда само в своите представи; те се вмъкват между собствената същност и някакъв уж действителен свят, какъвто наивното гледище вярва, че може да утвърждава. През вмъкналия се свят на представите човекът вече не може да види една такава действителност. Той трябва да приеме, че е сляп за тази действителност. Така възниква мисълта за някакво недостижимо за познанието „нещо само за себе си". Тази мисловна конструкция не ще може да се избегне докато се остава неотлъчно при разглеждането на връзката, която човекът като че ли създава със света посредством живота на своите представи. Наивното гледище за действителността не може да бъде отстоявано, ако човек не иска изкуствено да се противи на стремежа към познание. Наличието на такъв стремеж за опознаване на връзката между човек и свят показва, че това на-

ивно гледище трябва да бъде изоставено. Ако наивното гледище даваше

нещо, което може да се признае за истина, тогава този стремеж не би могъл да бъде изпитван. Ала до нещо друго, което може да се смята за истина, също не се стига, ако наивното гледище бъде изоставено, но - без това да се забелязва - при запазване на налагания от него начин на мислене. В такава грешка се изпада, когато се казва: аз изживявам само моите представи, а смятайки, че имам работа с реалности, аз осъзнавам само моите представи за реалности; затова трябва да приема, че едва извън кръга на моето съзнание има истински реалности, „неща сами за себе си", за които пряко не зная нищо, които по някакъв начин достигат до мен и ми въздействат така, че в мен оживява светът на моите представи. Към дадения му свят, разсъждаващият така, само добавя мисловно един друг свят; но по отношение на този свят той всъщност би трябвало да започне мисловната си дейност от самото начало. Защото тук непознатото „нещо само за себе си" съвсем не се мисли в неговата връзка със самостоятелната същност на човека по-иначе, отколкото познатото при наивното гледище за действителността. Объркаността, в която се изпада при критично отношение спрямо това гледище, се избягва само ако бъде забелязано, че в рамките на това, което човек чрез възприемане може да изживее вътре в себе си и вън в света, има нещо, което изобщо не може да бъде сполетяно от фатално вмъкване на представата между процеса и съзерцаващия човек. И това нещо е мисленето. Спрямо мисленето човекът може да остане на наивното гледище за действителността. Не го ли стори, това е само затуй, защото е забелязал, че по друга причина трябва да изостави това гледище, но не съзнава, че достигнатото познание е неприложимо по отношение на мисленето. Щом съзнае това, той си открива достъпа към другото познание, че в мисленето и чрез мисленето трябва да опознае онова, за което човекът явно се прави на сляп, вмъквайки между света и себе си живота на представите. От лице, което авторът на тази книга цени много, му бе отправен упрекът, че с мнението си за мисленето заставал на позициите на един наивен реализъм на мисленето, какъвто бил налице, когато действителният свят и светът на представите биват смятани за едно и също. Но авторът на настоящото изложение счита, че тъкмо в него е показал, че за мисленето валидността на този „наивен реализъм" произтича по необходимост от едно непредубедено наблюдение на мисленето; и че невалидният в друго отношение наивен реализъм се превъзмогва чрез опознаване на истинската същност на мисленето.

VI. ЧОВЕШКАТА ИНДИВИДУАЛНОСТ

За философите главната трудност при обясняване на представите се

крие в обстоятелството, че ние самите не сме външните неща, а нашите

представи все пак трябва да имат облик, отговарящ на нещата. Но при по-внимателно вглеждане се установява, че тази трудност изобщо не съществува. Без да сме външните неща, ние ведно с тях принадлежим към един и същ свят. Частта от света, която аз възприемам като мой субект, се пронизва от хода на общата всемирна събитийност. За моето възприемане, аз, от една страна, съм затворен в границите на кожата на моето тяло. Но намиращото се в тази кожа принадлежи към Космоса като цяло. Следователно, за да съществува връзка между моя организъм и обекта извън мен, изобщо не е нужно нещо от обекта да се промъкне в мен или да остави в Духа ми отпечатък, както метален печат във восък. Напълно погрешно поставен е въпросът как получавам вест от дървото, което е отдалечено на десет крачки от мен. Той произхожда от възгледа, че границите на моето тяло са абсолютни преградни стени, през които в мен проникват вестите за нещата. Силите, действащи под кожата на моето тяло, са същите, както съществуващите извън него. Така че аз действително съм нещата - впрочем не Аз, доколкото съм субект на възприятията, а Аз, доколкото съм част в рамките на всеобщия миров процес. Възприятието за дърво се намира заедно с моя Аз в същото цяло. Този всеобщ миров процес в еднаква степен предизвиква там възприятието за дърво, както тук възприятието за моя Аз. Ако не бях познаващият света, а творец на света, тогава обект и субект (възприятие и Аз) щяха да възникнат в един акт. Защото те взаимно се обуславят. Като познаващ света аз мога да открия общото между двете, като съпринадлежащи същности само чрез мисленето, което посредством понятия ги свързва едно с друго.

Най-трудно оборими ще бъдат така наречените физиологични доказателства за субективността на нашите възприятия. Когато упражнявам натиск върху кожата на тялото си, аз го възприемам като усещане за натиск. Същият натиск мога да възприема чрез окото като светлина, чрез ухото като тон. Един електрически удар възприемам чрез окото като светлина, чрез ухото като звук, чрез кожните нерви като тласък, чрез органа на обонянието като мирис на фосфор. Какво следва от този факт? Само едно: аз възприемам един електрически удар (респ. натиск) и после светлинен ефект или тон, или съответно даден мирис и т. н. Ако не съществуваше око, към възприятието за механично разтърсване в близост до него нямаше да се присъедини възприятието за светлинен ефект; без наличието на орган на слуха нямаше да има звуково възприятие и т. н. С какво право може да се каже, че без органи на възприятието целият процес не би бил налице? Ако от обстоятелството, че един електрически процес предизвиква светлина в окото, някой заключава, че усещаното от

нас като светлина е само механичен двигателен процес извън нашия

организъм, той забравя, че преминава само от едно възприятие към друго, а не към нещо извън възприятието. Точно както може да се каже, че окото възприема един механичен двигателен процес в близост до себе си като светлина, така може да се твърди, че една закономерна промяна в даден обект се възприема от нас като двигателен процес. Ако по периферията на въртящ се диск нарисувам един кон дванайсет пъти, и то точно в положенията, които тялото му заема по време на бягане, чрез завъртане на диска аз мога да предизвикам илюзията за движение. Необходимо е само да гледам през един отвор, и то така, че в съответните интервали от време да виждам последователните положения на коня. Аз не виждам дванайсет изображения на кон, а образа на препускащ кон.

И така, споменатият физиологичен акт не може да хвърли светлина върху връзката между възприятие и представа. Налага се да си помогнем по друг начин.

Веднага щом в полето на моето наблюдение се появи възприятие, чрез мен бива задействано и мисленето. Едно звено в мисловната ми система, една определена интуиция, едно понятие се свързва с възприятието. Какво остава, след като възприятието изчезне от моето полезрение? Остава моята интуиция ведно с отношението към въпросното възприятие, което се е формирало в момента на възприемането. С каква адекватност аз мога впоследствие да си припомня това отношение зависи от начина, по който функционира моето духовно и телесно устройство. Представата не е нищо друго освен отнесена към определено възприятие интуиция, едно понятие, което някога е било свързано с дадено възприятие и е запазило връзката с това възприятие. Понятието ми за лъв не е формирано от мои възприятия за лъвовете. Но представата ми за лъвовете явно е формирана чрез възприятието. Понятието за един лъв мога да втълпя някому, който никога не е виждал лъв, но жива представа не ще ми се удаде да му втълпя без наличието на негово собствено възприемане.

Следователно представата е индивидуализирано понятие. И сега ни става понятно, че за нас нещата от действителността могат да бъдат застъпени чрез представи. Пълната реалност на едно нещо ни се явява в мига на наблюдението, от сливането на понятие и възприятие. Чрез едно възприятие понятието придобива индивидуален облик, който съдържа отношението към възприятието като характерна особеност, понятието продължава да живее у нас и формира представата за въпросното нещо. Натъкнем ли се на второ нещо, с което се свързва същото понятие, ние го схващаме като спадащо към вида на първото; срещнем ли повторно

същото нещо, тогава в нашата понятийна система намираме не само съ-

ответно понятие изобщо, а индивидуализираното понятие с характерното за него отношение към същия обект и ние отново разпознаваме обекта.
Следователно представата стои между възприятие и понятие. Тя е определеното, насочващо към възприятието понятие.
Съвкупността от онова, за което мога да формирам представи, бих искал да назова мой опит. По-богат опит ще има човекът, разполагащ с по-голям брой индивидуализирани понятия. Човекът, комуто липсва всяка интуитивна способност, е непригоден да придобие опит. Той отново губи обектите от своя кръгозор, защото му липсват понятията, които трябва да отнесе към тях. Човек с добре развита мисловна способност, но с възприемане, което поради притъпена сетивност функционира зле, също така няма да смогне да набере по-голям опит. Той по някакъв начин може да се сдобие с понятия, ала на неговите интуиции ще липсва живата връзка с определени неща. Разсеяният пътешественик и живеещият в абстрактни понятийни системи учен са еднакво неспособни да придобият богат опит.
На нас действителността ни се разкрива като възприятие и понятие, а като представа ни се явява субективната репрезентация на тази действителност.
Ако нашата личност се проявяваше само като познаваща, тогава съвкупността от всичко обективно би била дадена във възприятието, понятието и представата.
Ние обаче не се задоволяваме с това, посредством мисленето да отнасяме възприятието към понятието, ами го отнасяме и към нашата особена субективност, към нашия индивидуален Аз. Израз на това индивидуално отношение е чувството, изявяващо се като удоволствие или неудоволствие.
Мисленето и чувстването съответстват на двойствената природа на нашата същност, за която вече споменахме. Мисленето е елементът, чрез който участваме в общият ход на Вселената, а чрез чувстването можем да се оттеглим в теснотата на нашето същество.
Нашето мислене ни свързва със света; нашето чувстване ни връща в нас самите и тепърва ни прави индивиди: Ако бяхме само мислещи и възприемащи същества, целият ни живот би трябвало да отминава в еднообразно безразличие. Ако можехме да се опознаваме само като себе, щяхме да си бъдем напълно безразлични. Тъкмо поради това, че покрай самопознанието изпитваме самочувствие, а покрай възприемането на нещата усещаме удоволствие и болка, ние живеем като индивидуални същества, чието битие не се изчерпва с понятийната връзка, в която те

се намират спрямо останалия свят, но имат и особена стойност за себе

си.
Би могло да се изпита изкушение в емоционалния живот да се вижда един елемент, който е по-наситен с действителност, отколкото мисловното съзерцание на света. На това трябва да се отговори, че този емоционален живот все пак има по-богато значение именно само за мен като индивид. За световното цяло моят емоционален живот може да придобие стойност само ако чувството - като възприятие на моето себе - встъпи във връзка с едно понятие и по този опосредствуван път се включи във Вселената.
Нашият живот представлява едно непрестанно люшкане между съизживяването на общият всемирен ход и нашето индивидуално битие. Колкото по-нагоре се издигаме в общата природа на мисленето, където накрая индивидуалното ни интересува единствено като пример, като илюстрация на понятието, толкова повече у нас се губи характерът на отделното същество, на съвсем определената отделна личност. Колкото понадолу се спускаме в дълбините на личния живот и даваме воля на чувствата си редом с опита ни от външния свят, толкова повече се изолираме от всеобщото битие. Истинска индивидуалност ще бъде онзи, който с чувствата си се извиси най-далеч в сферата на идейното. Има хора, у които и най-общите идеи, появили се в ума им, продължават да носят оня особен оттенък, който еднозначно показва връзката им с техния носител. Има други, чиито понятия ни срещат без следа от своеобразие, сякаш не водят началото си от човек, който е от плът и кръв.
Представянето придава вече индивидуален облик на нашия понятиен живот. Нали всеки човек има собствено местоположение, от което съзерцава света. Към възприятията му се присъединяват неговите понятия. Той по свой особен начин ще мисли общите понятия. Тази особена определеност е резултат от нашето местоположение в света, от възприятийната сфера, която заобикаля нашето място в живота.
На тази определеност противостои друга, зависеща от нашата особена организация. Нашата организация е една специална, напълно определена уникалност. С възприятията си всеки от нас свързва особени чувства, и то с най-различна интензивност. Това е индивидуалното в собствената ни личност. То е оставащото в повече, след като сме взели предвид всички определености на арената на живота.
Един напълно лишен от мисли емоционален живот би трябвало постепенно да загуби всяка връзка със света. В предразположения към цялостност човек, познанието на нещата ще върви ръка за ръка с изграждането и развитието на емоционалния живот.
Чувството е средството, чрез което понятията тепърва придобиват кон-

кретен живот.

VII. ИМА ЛИ ГРАНИЦИ ПОЗНАНИЕТО?

Ние установихме, че елементите за обясняване на действителността трябва да се вземат от две сфери: възприемането и мисленето. Както видяхме, нашата организация е причина, пълната цялостна действителност, включително собственият ни субект, първоначално да ни се явява като двойственост. Познанието превъзмогва тази двойственост, като от двата елемента на действителността - възприятието и изработеното чрез мислене понятие - сглобява цялото нещо. Нека начина, по който светът ни се разкрива, преди да придобие чрез познанието своя верен облик, да наречем свят на явлението, в противовес на единната същност, съставена от възприятие и понятие. Тогава можем да кажем: светът ни е даден като двойственост (дуалистично), а познанието го преработва в единство (монистично). Философия, която изхожда от този основен принцип, може да се означи като монистична философия или монизъм. На нея и противостои теорията за двата свята или дуализмът. Дуализмът допуска наличие на два абсолютно различни свята, а не примерно на две разграничавани само от нашето органично устройство страни на единната действителност. След това той търси в единния свят принципи за обяснението на другия.

Дуализмът почива на едно погрешно схващане за онова, което наричаме познание. Той подразделя цялостното битие на две области, всяка от които си има свои закони и противопоставя тези области външно.

От един такъв дуализъм произхожда въведеното от Кант в науката, и до ден-днешен все още неотхвърлено различаване между обект на възприятието и „нещото само за себе си". Съгласно нашето изложение, в естеството на духовното ни устройство е заложена възможността едно отделно нещо да бъде дадено само като възприятие. Впоследствие мисленето превъзмогва тази отделеност, като посочва закономерното място на всяко възприятие във всемирното цяло. Определяйки отделните части на всемирното цяло като възприятия, при обособяването им ние просто следваме един закон на нашата субективност. Разглеждаме ли обаче съвкупността от всички възприятия като едната страна и противопоставим ли й „нещата сами за себе си", като втора страна, тогава философските ни разсъждения стават безцелни. В този случай имаме работа с една обикновена игра на понятия. Създаваме някакво изкуствено противопоставяне, но за втория му член не можем да получим никакво съдържание, защото по отношение на едно отделно нещо съдържанието може да се почерпи само от възприятието.

Всякакъв вид битие, чието наличие се приема извън областта на възприятието и понятието, трябва да се отнесе към сферата на неоснователните хипотези. Към тази категория спада „нещото само за себе си". Съвсем

естествено е, че дуалистичният мислител не може да открие взаимовръзка между хипотетично приемания всемирен принцип и даденото, съобразно с опита. Съдържание за хипотетичния всемирен принцип е възможно да се получи само чрез заемането му от света на опита - и човек се заблуждава относно този факт. Иначе принципът остава едно понятие без съдържание - някакво непонятие, което има само формата на понятие. При това положение дуалистичният мислител обикновено твърди, че съдържанието на това понятие било недостъпно за нашето познание и че сме можели да знаем единствено за съществуването на такова съдържание, а не какво съществува. В двата случая преодоляването на дуализма е невъзможно. Дори в понятието „нещо само за себе си" да се внесат няколко абстрактни елемента от света на опита, пак няма да е възможно богатият конкретен живот на опита да бъде възведен към няколко свойства, които самите са заети изцяло от възприятието. Дю Боа-Реймон смята, че чрез положението и движението си, невъзприемаемите атоми на материята произвеждат усещане и чувство; и така стига до заключението, че ние никога не можем да се доберем до задоволително обяснение на това, как материята и движението произвеждат усещане и чувство, защото „напълно и завинаги непонятно е именно, че на известен брой въглеродни, водородни, азотни, кислородни и т. н. атоми няма да им бъде безразлично как са разположени и как се движат, как са били разположени и са се движили, как ще бъдат разположени и ще се движат. По никакъв начин не е възможно да се прозре как от тяхното взаимодействие би могло да възникне съзнание." Това заключение е характерно за цялото мисловно направление. От богатия свят на възприятията са отделени положението и движението. Те биват пренесени върху мнимия свят на атомите, след което настъпва учудването, че от този самодейно изработен и зает от света на възприятията принцип не може да се изведе конкретният живот.

Това, че дуалистът, който борави с едно напълно безсъдържателно понятие относно „нещото само за себе си", не може да се добере до някакво обяснение на света, следва още от приведената по-горе дефиниция за неговия принцип.

При всички случаи дуалистът се вижда принуден да поставя непреодолими бариери пред нашата познавателна способност. Привърженикът на един монистичен светоглед знае, че всичко, от което се нуждае за обяснението на някое дадено му явление от света, би трябвало да се намира в сферата на света. Пречка да се стигне до него могат да бъдат само случайни временни или пространствени бариери или недостатъци на него-

вата организация. При това не на човешкото устройство въобще, а единствено на неговото индивидуално устройство.

От понятието познание, както бе дефинирано от нас, следва, че за граници на познанието не може да се говори. Познанието не е някакво всемирно дело, а работа, която човекът трябва да уреди със самия себе си. Нещата не настояват за никакво обяснение. Те съществуват и си влияят взаимно по закони, които са установими чрез мисленето. Те съществуват в неразривно единство с тези закони. Пред нещата обаче застава нашата индивидуалност (Азова същност) и от тях най-напред долавя само онова, което означихме като възприятие. Но във вътрешността на тази индивидуалност (Азова същност) се таи силата за откриване и на другата част от действителността. Познавателна удовлетвореност настъпва едва когато индивидуалността и за себе си самата е сляла двата елемента на действителността, които в света са неразривно свързани:
Азът отново се е домогнал до действителността.
Следователно предпоставките за възникването на познанието са обусловени чрез Аза и за Аза. Той сам си задава въпросите на познанието, вземайки ги от напълно ясните и прозрачните елементи на мисленето. Зададем ли си въпрос, на който не можем да отговорим, тогава съдържанието му може да не е ясно и прецизно във всичките си части. Не светът е този, който ни поставя въпросите, а ние самите си ги поставяме.
Мислимо е, че аз няма да бъда в състояние да отговоря на един въпрос, прочетен от мен някъде, без да познавам сферата, от която е взето съдържанието му.
При нашето познание се касае за въпроси, произтичащи от това, че на една възприятийна сфера, обусловена от място, време и субективна организация, се противопоставя една понятийна сфера, насочена към целостта на света. Моята задача е да уравновеся тези две добре известни ми сфери. Тук за граница на познанието не може да се говори. В даден момент, едно или друга нещо може да остане необяснено, ако нашата жизнена среда възпрепятства възприемането на въпросните неща. Но неразкритото днес може да бъде разкрито утре. Съществуващите чрез това бариери са само временни и с напредъка на възприятието и мисленето могат да бъдат преодолени.
Дуализмът допуща грешка, че пренася противопоставянето на обект и субект, което е от значение само в областта на възприятието, върху измислени същности извън тази област. Но тъй като обособените в кръга на възприемането неща са обособени само дотогава, докато възприемащият не пристъпи към мисленето, което премахва всяка обособеност и я разкрива като чисто субективно обусловена, дуалистът пренася определения върху същности зад възприятията, които дори за последните имат

не абсолютна, а само относителна валидност. Така той разлага двата меродавни за процеса на познанието фактора - възприятие и понятие - на

четири: 1. обект сам за себе си; 2. възприятие, което субектът има за обекта;
3. субект; 4. понятие, което отнася възприятието към обекта сам за себе си. Отношението между обект и субект било реално; обектът въздействал истински (динамично) върху субекта. Този реален процес не достигал до нашето съзнание, но предизвиквал в субекта противодействие на изхождащото от обекта действие. Резултатът от това противодействие било възприятието. Едва то достигало до съзнанието. Обектът представлявал обективна (независима от субекта) реалност, а възприятието - субективна реалност. Тази субективна реалност субектът отнасял към обекта. Това отношение било идеално. По такъв начин дуализмът разделя процеса на познанието на две части. Според него едната от тях - произвеждането на обекта на възприемането от „нещото само за себе си" - протичала извън съзнанието, а другата - свързването на възприятието с понятието и отнасянето на понятието към обекта - се извършвала в съзнанието. При това положение става ясно, че в своите понятия дуалистът вижда само субективни представители на онова, което се намира пред неговото съзнание. За един такъв дуалист обективно-реалният процес в субекта, чрез който възниква възприятието, и най-вече обективните отношения на „нещата сами за себе си" остават пряко непознаваеми; по негово мнение човекът може да се сдобие само с понятийни представители на обективно реалното. Единната връзка на нещата, която ги свързва помежду им и обективно с нашия индивидуален дух (като „неща сами за себе си"), се намира отвъд съзнанието в едно същество само за себе си, за което в съзнанието си бихме могли да имаме също така само понятиен представител.
Дуализмът вярва, че ако наред с понятийните взаимовръзки на обектите не въведе и реални взаимовръзки, той ще размие целия свят в някаква абстрактна схема от понятия. С други думи: откриваемите чрез мисленето идеални принципи изглеждат на дуалиста твърде въздушни, та освен тях търси и реални принципи, на които те да бъдат опрени.
Нека погледнем тези реални принципи по-отблизо. Наивният човек (наивният реалист) разглежда обектите от външния опит като реалности. За него обстоятелството, че може да пипне с ръка тези неща и да ги види с очи, има стойност на свидетелство за реалността им. „Не съществува нищо, което да не може да се възприеме", трябва направо да се смята за първата аксиома на наивния човек, която се признава и в обърнат вид: „Всичко, което може да се възприеме, съществува." Най-доброто доказателство за това твърдение е вярата на наивния човек в безсмъртието и

духовете. Той си представя душата като фина, сетивно достъпна материя, която при особени условия може да стане видима дори за обикнове-

ния човек (наивната вяра в призраци).
В противовес на този негов реален свят, за наивния реалист всичко друго, най-вече светът на идеите, е нещо нереално, „чисто идеално". Онова, което ние мисловно прибавяме към обектите, е само мисъл за нещата. Мисълта не прибавя нищо реално към възприятието.
Но наивният човек схваща сетивното възприятие като единствено свидетелство за реалността не само по отношение битието на нещата, а и по отношение на процесите. По негово мнение едно нещо може да въздейства на друго, само когато някоя налична за сетивното възприятие сила изхожда от едното и обхваща другото. По-старата физика смятала, че от телата изтичат много фини вещества и чрез нашите сетивни органи проникват в душата. Истинското виждане на тези вещества било невъзможно само поради грубоватостта на нашите сетива в сравнение с финото естество на тези вещества. Принципно тяхното реално съществуване се признавало на същата основа, на която се признавало за обектите от сетивния свят, а именно поради тяхната форма на битие, която се представяла за аналогична на онази от сетивно възприеманата реалност.
Почиващата върху себе си същност на онова, което може да се изживее само мисловно, идеално, не се приема от наивното съзнание като реално в същия смисъл, както поддаващото се на сетивно преживяване. Оформеният „само като идея" обект, остава чиста фантазия дотогава, докато чрез сетивно възприятие не се стигне до убеждението за неговата реалност. Накратко казано, наивният човек държи да прибави към идеалното свидетелство на своето мислене и реалното свидетелство на сетивата. В тази нужда на наивния човек се крие причината за възникване на примитивните форми на вярата в откровението. За наивното съзнание даденият чрез мисленето Бог винаги остава само един „измислен" Бог. Наивното съзнание държи той да му се разкрие чрез средства, които са достъпни за сетивното възприятие. Бог трябва да се яви въплътен; на мисловното свидетелство човек е склонен да обръща по-малко внимание, отколкото примерно на това, че божествеността се удостоверява чрез сетивно установимо превръщане на водата във вино.
Самото познание наивният човек също си го представя като процес, аналогичен на сетивните процеси. Нещата оставяли отпечатък в душата или изпращали образи, които прониквали чрез сетивата и така нататък.
Онова, което може да възприеме чрез сетивата си, наивният човек го смята за действително, а онова, за което няма такива възприятия (Бог, душа, познание и т. н.), него си го представя като аналогично на възприеманото.

Ако поиска да изгради една наука, наивният реализъм ще я вижда изцяло като точно описание на възприятийното съдържание. За наивния ре-

ализъм понятията са само средство към целта. Те съществуват, за да създават идеални еквивалентни образи на възприятията. За самите неща те не означават нищо. Реални за наивния реалист са единствено отделните лалета, които биват виждани или могат да бъдат видени; за него идеята за лале е нещо абстрактно - нереален мисловен образ, който душата си е съставила от общите за всички лалета белези.
Наивният реализъм с неговия принцип за реалност на всичко възприемано се опровергава от опита, който учи, че съдържанието на възприятията има преходен характер. Виждането от мен лале днес е действително, но след година то ще е изчезнало в небитието. Утвърдилото се у мен е родът лале. Но за наивния реализъм този род е „само" идея, а не действителност. Така този светоглед изпада в положението да вижда как реалностите му се появяват и изчезват, докато считаното от него за нереално фактически се утвърждава спрямо реалното. Следователно наред с възприятията наивният реализъм трябва да признае валидността и на нещо идеално. Той трябва да допусне наличието на същности, които не могат да се възприемат сетивно. Противоречието със себе си той избягва, представяйки си тяхната форма на битие като аналогична на тази на сетивните обекти. Такива хипотетично приемани реалности са невидимите сили, чрез които сетивно възприеманите неща си въздействат взаимно. Едно такова нещо е наследствеността, която проявява действието си извън рамките на индивида и на чиято основа от индивида се развива нов, подобен нему индивид, чрез което родът се запазва. Едно такова нещо е жизнен принцип - душата, която пронизва органичното тяло и за която в наивното съзнание винаги е налице понятие, образувано по аналогия на сетивните реалности. Такова нещо за наивния човек най-сетне е божественото Същество. Това божествено Същество се мисли, че действува по начин, отговарящ изцяло на това, което може да се възприема като деятелност на самия човек: тоест антропоморфно.
Съвременната физика въвежда сетивните усещания към процеси при най-малките частици на телата и към едно безкрайно фино вещество, наричано етер или към нещо подобно. Така например усещаното от нас като топлина е движение на частиците на топлоизлъчващо тяло в рамките на пространството, заемано от това тяло. И тук нещо невъзприемаемо отново се мисли по аналогия на възприемаемото. В този смисъл сетивният аналог на понятието „тяло" е общо взето вътрешността на едно затворено отвсякъде пространство, където във всички посоки се движат еластични сфери, които се сблъскват помежду си, удрят се в стените и отскачат от тях и така нататък.

Без такива предположения светът на наивния реализъм би се разпаднал в едно несвързано помежду си струпване от възприятия без взаимни

отношения, което не се обединява в единство. Ясно е обаче, че до такава постановка наивният реализъм може да стигне само чрез известна непоследователност. Ако иска да остане верен на принципа си, че реално е само възприеманото, той не бива да допуска наличие на реалност, когато не се възприема нищо. Всъщност хипотезата за невъзприемаемите сили, чието действие изхожда от възприемаеми неща, е неоправдана от гледище на наивния реализъм. И тъй като не познава други реалности, той съоръжава хипотетичните си сили с възприятийно съдържание. Следователно той прилага една форма на битие (наличието на възприятия) към област, в която му липсва средството, което единствено трябва да свидетелствува за тази форма на битие: сетивното възприятие.

Този вътрешно противоречив светоглед води до метафизическия реализъм. Наред с възприемаемата действителност последният построява и една невъзприемаема, която си представя като аналогична на първата. Ето защо метафизическият реализъм по необходимост е дуализъм.

Метафизическият реализъм предполага наличие на реалност там, където забелязва някаква връзка между възприемаеми неща - доближаване чрез движение, осъзнаване на нещо обективно и т. н. Забелязаната от него връзка той може обаче да изрази само чрез мисленето, но не и да я възприеме. Идейната връзка своеволно бива превръщана в подобие на възприемаемото. Така за това мисловно направление реалният свят е съставен от обекти на възприемането, които - бидейки във вечно развитие - се появяват и изчезват и от невъзприемаеми сили, които произвеждат обектите на възприемането и които са трайното.

Метафизическият реализъм представлява една изпълнена с противоречия смесица от наивен реализъм и идеализъм. Неговите хипотетични сили са невъзприемаеми същности, с възприятийни качества. Извън сферата на света, за чиято форма на съществуване познавателно средство намира във възприемането, той се е решил да приеме валидността на още една сфера, в която това средство не функционира и която може да се разкрие само чрез мисленето. Но като равноправен фактор, редом с възприятието, той същевременно не се решава да признае предоставяната му от мисленето форма на битието, а именно понятието (идеята). Ако се търси изход от противоречието на невъзприемаемото възприятие, трябва да се признае, че по отношение на опосредствуваните от мисленето връзки между възприятията не се намира друга форма на съществуване освен тази на понятието. Ако от метафизическия реализъм бъде отстранена неоправданата съставна част, светът се явява като сбор от възприятия и техните понятийни (идейни) отношения. Така метафизи-

ческият реализъм се влива в един светоглед, който за възприятието постулира принципа на възприемаемостта, а за отношенията между възпри-

ятията - мислимостта. Наред със света на възприятията и понятията този светоглед не може да допусне наличие на трета всемирна област, за която едновременно да важат двете начала - така нареченият реален принцип и идеалният принцип.
Когато метафизическият реализъм твърди, че освен идейната връзка между обекта на възприемането и неговия субект на възприемането трябва да съществува и една реална връзка между „нещото само за себе си" на възприятието и „нещото само за себе си" на възприемаемия субект (на така наречения индивидуален дух), то това твърдение почива на погрешно приеманото наличие на един процес на битието, който е аналогичен на процесите на сетивния свят, но не подлежи на възприемане. Когато метафизическият реализъм заявява по-нататък, че със света на моите възприятия аз встъпвам в съзнателно-идейна връзка, но с действителния свят мога да встъпя само в динамична връзка (на силите), той в не по-малка степен допуска вече осъдената грешка. За връзка на силите може да става дума само в рамките на света на възприятията (сферата на осезанието), но не и извън него.
Характеризирания по-горе светоглед, в който метафизическият реализъм в крайна сметка се влива, щом се отърси от противоречивите си елементи, ще наречем монизъм, понеже той обединява едностранчивия реализъм и идеализма в едно по-висше единство.
За наивния реализъм реалният свят е съвкупност от обекти на възприемането; за метафизическия реализъм реалност освен на възприятията се полага и на невъзприемаемите сили; на мястото на силите монизмът поставя идейните взаимовръзки, получавани чрез мисленето. Такива взаимовръзки обаче са природните закони. Един природен закон не е нищо друго освен понятиен израз за взаимовръзката на определени възприятия.
На монизма изобщо не му се налага да търси извън възприятието и понятието други принципи за обясняване на действителността. Той знае, че в цялата сфера на действителността не се намира никакъв повод за това. В света на възприятията, както непосредствено се предоставя за възприемане, той вижда нещо полудействително; в съединяването му със света на понятията той открива пълната действителност. Метафизическият реалист може да възрази на привърженика на монизма: да речем, че за твоето органично устройство познанието ти е съвършено и не му липсва никое звено; но ти не знаеш как светът се отразява в един интелект, който е устроен по-иначе в сравнение с твоя. Отговорът на монизма ще бъде: ако има и други видове интелект освен човешкия и

ако техните възприятия имат по-друг облик в сравнение с нашите, тогава за мен има значение само онова, което от тях достига до мен посредс-

твом възприемане и понятие. Чрез моето възприемане, сиреч чрез специфичното човешко възприемане, аз като субект съм противопоставен на обекта. По такъв начин взаимовръзката на нещата е прекъсната. Чрез мисленето субектът възстановява тази взаимовръзка. Така той отново се вгражда във всемирното цяло. Тъй като единствено чрез нашия субект това цяло се явява разкъсано на мястото между нашето възприятие и нашето понятие, в тяхното съединяване ни е дадено и едно истинско познание. За същества с друг свят на възприятията (например с удвоен брой сетивни органи) прекъсването на взаимовръзката би се появило на друго място, така че възстановяването й също би трябвало да има специфичен за тези същества облик. Въпросът за границата на познанието съществува единствено за наивния и за метафизическия реализъм, които в съдържанието на душата виждат само едно идейно представяне на света. За тях намиращото се извън субекта е нещо абсолютно, нещо почиващо на себе си, а съдържанието на субекта е негов образ, който чисто и просто се намира извън това абсолютно нещо. Съвършенството на познанието се опира на по-голямото или по-малкото сходство на образа с абсолютния обект. Едно същество с по-малък брой сетива, отколкото са човешките, ще възприеме по-малко, докато друго с по-голям брой сетива ще възприеме повече от света. Оттук първото ще има по-несъвършено познание от второто.

За монизма работата стои по-иначе. Чрез органичното устройство на възприемащото същество се определя формата, където взаимовръзката на света се явява разединена на субект и обект. По отношение на този определен субект, обектът не е абсолютен, а само относителен. Следователно противопоставянето отново може да се преодолее единствено по съвсем специфичния, присъщ именно на човешкия субект начин. Щом при мисловното съзерцание Азът, който при възприемането е отделен от света, отново се вгради във взаимовръзката на света, с това престава всяко по-нататъшно питане, което е било само последица от отделянето.

Едно същество устроено по друг начин би имало познание от по-друг вид. Нашето е достатъчно, за да отговори на въпросите, поставяни от собственото ни същество.

Метафизическият реализъм е длъжен да се запита: от какво се дава това, което е дадено като възприятие; от какво се афектира субектът?

За монизма възприятието се определя от субекта. Но в мисленето субектът същевременно намира средството за обезсилване на предизвиканата от самия него определеност.

Метафизическият реализъм се вижда също така затруднен, ако рече да обясни сходството на образите на света у различните човешки индиви-

ди. Той трябва да се запита: как се получава така, че образът на света, който изграждам от моето субективно определено възприятие и от моите понятия, съвпада с образа, който някой друг човешки индивид изгражда от същите два субективни фактора? Как въобще е възможно по моя субективен образ на света да съдя за образа на света у друг човек? Метафизическият реалист вярва, че може да изведе сходството при субективните образи на света от това, че хората на практика се споразумяват помежду си. От сходството на тези образи на света той по-нататък вади заключение за еднаквостта на индивидуалните духове, които лежат в основата на отделните човешки субекти на възприемането или на „Азовете сами в себе си", лежащи в основата на субектите.

Следователно това заключение е извадено от известен брой следствия и се отнася до характера на лежащите в основата им причини. Ние вярваме, че от един достатъчно голям брой случаи, схващаме фактическото положение на нещата дотолкова, че знаем какво поведение ще имат разкритите причини в други случаи. Едно такова заключение наричаме индуктивно. На нас ще ни се наложи да модифицираме неговите резултати, ако при някое друго наблюдение се получи нещо неочаквано, тъй като характерът на резултата несъмнено се определя само от индивидуалната форма на извършените наблюдения. Но метафизическият реалист твърди, че това условно познаване на причините било напълно достатъчно за практическия живот,

Индуктивното заключение представлява методическа основа на съвременния метафизически реализъм. Имало е времена, когато се е вярвало, че от понятията може да се извлече нещо, което да не е повече понятие. Вярвало се е, че чрез понятията могат да се познаят метафизическите реални същности, от които метафизическият реализъм някога се е нуждаел. Днес този вид философски разсъждения вече са превъзмогнати. Но за сметка на това се приема, че от достатъчно голям брой възприятийни факти могат да се правят изводи за характера на нещото само за себе си, което лежи в основата на тези факти. Днес се мисли, че метафизическото може да се извлече от възприятията, както по-преди от понятието. Имайки понятията с прозрачна яснота пред себе си, се е вярвало, че от тях с абсолютна сигурност може да се изведе и метафизическото. Възприятията не съществуват с еднакво прозрачна яснота. Всяко следващо се представя малко по-иначе в сравнение с предхождащите го еднородни възприятия. Ето защо, общо взето, установеното при предходните възприятия отчасти се модифицира чрез всяко следващо. Затова и полученият по този начин облик на метафизическото трябва да

се означи като само относително верен - той подлежи на коригиране чрез бъдещи случаи. Този методически принцип е характерен за мета-

физиката на Едуард фон Хартман, който на заглавната страница на своето първо главно съчинение е отбелязал: „Умозрителни (спекулативни) резултати, получени индуктивно по природонаучен метод."
Обликът, който метафизическият реалист понастоящем придава на своите неща сами за себе си, е получен но пътя на индуктивни заключения. Чрез разсъждения за процеса на познанието, той е убеден в наличието на една обективно-реална взаимовръзка на света, редом със „субективната", познаваема чрез възприятието и понятието. Посредством индуктивни заключения на базата на своите възприятия той вярва, че може да определи как е сътворена тази обективна реалност.
Добавка към новото издание (1918 г.). Непредубеденото наблюдение над изживяваното под формата на възприятия и понятия, както бе направен опит за неговото описване в предходното изложение, периодично ще бъде смущавано от някои представи, възникващи под влияние на естествознанието. Изхождайки от него, се казва, че от светлинния спектър окото възприема цветовете от червено до виолетово. В областта на спектралното излъчване отвъд виолетовото има обаче сили, на които не отговаря цветовото възприятие в окото, а химическо въздействие;
отвъд границата на червения диапазон също така се намират лъчения, които имат само топлинно въздействие. Чрез разсъждения, насочени към такива и подобни явления, се стига до схващането, че обхватът на света на човешките възприятия е определен от обхвата на човешките сетива и че човекът би имал съвсем друг свят пред себе си, ако освен наличните си сетива имаше и други, или ако сетивата му изобщо бяха други. Който се впуска в необуздани фантазии, за каквито доста изкусителен повод в тази насока дават преди всичко блестящите открития в по-новото естествознание, той навярно може да стигне до становището, че в наблюдателната сфера на човека попада само онова, което е в състояние да въздейства на сетивата му, оформени в съответствие с неговото органично устройство; че възприеманото в ограничения от неговото устройство вид той няма право да разглежда като меродавно за действителността; че всяко ново сетиво би трябвало да го поставя пред друг образ на действителността. Взето в съответните граници, всичко това представлява едно напълно оправдано мнение. Но ако чрез това мнение някой бъде разколебан в непредубеденото наблюдение на изтъкнатата в настоящото изложение връзка между възприятие и понятие, той си затваря пътя към едно познание за света и човека, коренящо се в действителността. Да се изживее същността на мисленето, тоест активно да се разкрие светът на понятията е нещо съвсем друго в сравнение с изживя-

ването на нещо възприемаемо чрез сетивата. Каквито и други сетива да имаше човекът, никое от тях не би му предложило някаква действите-

лност, ако той мисловно не изпълнеше с понятия възприетото чрез това сетиво; а всяко сетиво, от какъвто и вид да е то, дава - щом възприеманото от него е понятийно осмислено - на човека възможността да живее вътре в действителността. Фантазиите за възможния съвсем друг образ на възприятието при други сетива нямат нищо общо с въпроса за мястото на човека в реалния свят. Трябва просто да се прозре, че всеки образ на възприятието получава своя облик според органичното устройство на възприемащото същество, но едва изпълненият с изживяно мисловно съзерцание образ на възприятието въвежда човека в действителността. Не фантастичното обрисуване на това, колко по-иначе би трябвало да изглежда светът за други сетива, различаващи се от човешките, може да накара човека да търси познание относно своята връзка със света, а прозрението, че всяко възприятие дава само част от криещата се в него действителност и следователно отвежда встрани от своята собствена действителност. Към това прозрение впоследствие се присъединява следващото, че мисленето въвежда в скриваната от самото възприятие част от действителността. Непредубеденото наблюдение над изложеното тук отношение между възприятие и мисловно изработеното понятие може да бъде смутено също така, когато в областта на физическия опит се наложи да се говори не за пряко възприемаеми осезаеми елементи, а за неосезаеми величини като електрическите или магнитните силови линии и така нататък. Възможно е да изглежда, че елементите от действителността, за които говори физиката, нямат нищо общо нито с възприемаемото нещо, нито с разкриваното чрез активно мислене понятие. Но едно такова схващане би почивало на самоизмама. От значение е най-вече, че всичко изработено във физиката, доколкото не представлява неоправдани хипотези, които би трябвало да бъдат игнорирани, е получено чрез възприятие и понятие. Въз основа на верния познавателен инстинкт на физика онова, което привидно представлява неосезаемо съдържание, при всяко положение се пренася в областта, в която се намират възприятията и се мисли чрез понятия, с които се борави в тази област. По същество напреженията в електрическото и магнитното поле и така нататък, не се откриват посредством някакъв друг процес на познанието извън този, който протича между възприятие и понятие. Увеличаването на броя или видоизменянето на човешките сетива би довело до друг образ на възприятието, до обогатяване или видоизменяне на човешкия опит; но едно истинско познание спрямо този опит също би трябвало да се постигне чрез взаимодействието на понятие и възприятие. Задълбочаването на познанието зависи от изявяващите се в мисленето

сили на интуицията (срв. стр. 89). С изживяването, което се оформя при мисленето, тази интуиция може да се гмурне в по-големи или по-малки

подоснови на действителността. Чрез разширяване образа на възприятието, това гмурване може да получи импулси и по такъв начин косвено да бъде стимулирано. Само че гмурването в дълбините като достигане до действителността никога не бива да се смесва с противостоенето на по-широк или по-тесен образ на възприятието, в който винаги е налице само една половинчатост на действителността, обусловена от познаващото органично устройство. Който не се лута в абстракции, той ще разбере как за опознаване на човешката същност значение придобива и фактът, че за целите на физиката в областта на възприятията трябва да бъдат разкривани елементи, за които липсва едно непосредствено сетиво, както за цвета или звука. Конкретната същност на човека се определя не само от онова, което той чрез своето органично устройство си противопоставя като пряко възприятие, но и от обстоятелството, че от това пряко възприятие изключва други неща. Както животът, редом със съзнателното будно състояние се нуждае от несъзнателното състояние на съня, така себеизживяването на човека редом със сферата на неговото сетивно възприятие се нуждае от една - дори далеч по-голяма - сфера на възприемаеми не по сетивен път елементи в областта, от която произхождат сетивните възприятие. Всичко това косвено е изразено още в първоначалната версия на тази книга. Тук нейният автор прибавя настоящото разширение на съдържанието, понеже практиката му е показала че някои читатели не са чели достатъчно точно. Редно е също така да се обърне внимание, че идеята за възприятието, както е развита в настоящата книга, не бива да се смесва с идеята за външно сетивно възприятие, което представлява само негов частен случай. От предходното и в още по-голяма степен от по-нататъшното изложение ще се види, че тук всичко, което постъпва в човека по сетивен и духовен път, се схваща като възприятие, преди да бъде обхванато от активно изграденото понятие. За наличието на възприятия от душевно или духовно естество не са нужни сетива в обичайния смисъл на думата. Би могло да се твърди, че такова разширяване на езиковата употреба е неуместно. То обаче е безусловно необходимо, ако не искаме тъкмо чрез езиковата употреба да си вържем ръцете при разширяване на познанието в някои области. Който под възприятие разбира само сетивно възприятие, той и за това сетивно възприятие не стига до едно пригодно за познанието понятие. Понякога едно понятие трябва да бъде разширено, за да получи полагащия му се в една по-тясна област смисъл. Към онова, което първоначално се влага в едно понятие, понякога трябва да се прибави още нещо, за да може вложеното да намери своето оправдание, или пък

доуточнение. Така например на стр. 82 в тази книга бе казано: „Следователно представата е едно индивидуализирано понятие." В тази връзка

ми бе възразено, че това било необичайна словоупотреба. Но тази словоупотреба е необходима, ако искаме да разберем какво всъщност е представата. Какво ли щеше да стане с напредъка на познанието, ако към всеки изправен пред необходимостта да доуточнява понятия се отправяше упрекът: „Това е необичайна словоупотреба."

РЕАЛНОСТТА НА СВОБОДАТА
VIII. ФАКТОРИТЕ НА ЖИВОТА

Да направим рекапитулация на постигнатото в предходните глави. Пред човека светът застава като едно множество, като един сбор от единичности. Една от тези единичности, едно същество сред същества е самият човек. Този облик на света ние означаваме чисто и просто като даден и - доколкото не го развиваме чрез съзнателна дейност, а го намираме - като възприятие. В рамките на света на възприятията ние възприемаме самите себе си. Това себевъзприятие направо щеше да си остане едно сред многото други възприятия, ако от самото него не се появяваше нещо, което се оказва пригодно да свързва възприятията въобще, тоест и сбора от всички други възприятия с това на нашето себе. Това появяващо се нещо вече не е чисто възприятие; то не е и просто дадено наготово, подобно на възприятията. То се създава чрез дейност. Отпърво то изглежда свързано с онова, което възприемаме като наше себе. Но по своето вътрешно значение излиза извън рамките на това себе. Към отделните възприятия то прибавя идейни определености, които обаче се съотнасят помежду си и в основата им лежи едно цяло. Полученото чрез себевъзприятие го определя идейно по същия начин, както всички други възприятия и го противопоставя на обектите като субект или „Аз". Това нещо е мисленето, а идейните определености са понятията и идеите. Затова мисленето най-напред се проявява при възприемането на нашето себе, но не е само субективно, защото нашето себе едва чрез мисленето се означава като субект. Това мисловно отнасяне към самия себе си е едно житейско предназначение на нашата личност. Чрез него ние водим едно чисто идейно съществуване. Чрез него ние се чувстваме мислещи същества. Това житейско предназначение би останало чисто понятийно (логическо), ако не се прибавяха други предназначения на нашето себе. Иначе щяхме да бъдем същества, чийто живот се изчерпва в създаването на чисто идейни връзки между възприятията едно към друго и между възприятията и нас самите. Ако създаването на една такава мисловна връзка наречем познание, а постигнатото чрез нея състояние на нашето себе - знание, тогава при наличие на горното условие ние би трябвало да

разглеждаме себе си само като познаващи или знаещи същества.
Но условието не е налице. Ние отнасяме възприятията към себе си не

само идейно, не само чрез понятието, но и - както видяхме - чрез чувството. Следователно ние не сме същества с чисто понятийно жизнено съдържание. В емоционалния живот наивният реалист дори вижда един по-реален живот на личността, отколкото в чисто идейния елемент на знанието. И от своя гледна точка той е напълно прав, когато си представя нещата по този начин. От страна на субекта чувството отпърво е съвсем същото, каквото е възприятието от обективна страна. Оттук според принципа на наивния реализъм, реално е всичко, което може да се възприеме, чувството е гаранция за реалността на собствената личност. Но според описания тук монизъм чувството трябва да получи същото допълнение, което е необходимо на възприятието, ако то трябва да се представи като съвършена реалност. За този монизъм чувството е нещо не напълно реално: в първата форма, в която ни е дадено, то още не съдържа своя втори фактор - понятието или идеята. Затова и навред в живота чувстването, както и възприемането, настъпва преди познаването. Ние по-напред се чувстваме съществуващи и едва в течение на постепенното развитие се добираме до точката, където в смътно усещаното собствено съществуване у нас се появява понятието за нашето себе. Но онова, което за нас се появява едва по-късно, първоначално е неразделно свързано с чувството. Това обстоятелство кара наивния човек да вярва, че в чувстването битието му се представя пряко, а в знанието – косвено. Ето защо формирането на емоционалния живот ще му се струва най-важното нещо. За него взаимовръзката на света ще му е станала понятна едва тогава, когато я е поел в своето чувстване. В средство към познанието той се стреми да превърне не знаенето, а чувстването. Тъй като чувството е нещо съвсем индивидуално, нещо сравнимо с възприятието, философът на чувството превръща във всемирен един принцип, който има значение само в рамките на неговата личност. Той се опитва със собственото си себе да проникне целия свят. Онова, което описаният тук монизъм се старае да обхване в понятието, философът на чувството се стреми да го постигне с чувството и смята това свое съприкосновение с обектите за по-непосредствено.

Характеризираното по този начин направление, а именно философията на чувството, често бива означавано като мистика. Грешката на един изграден само върху чувството мистичен възглед се състои в това, че той иска знанието да бъде изживяно, тоест във всемирно той иска да издигне нещо индивидуално - чувството.

Чувстването е чисто индивидуален акт: отнасяне на външния свят към нашия субект, доколкото това отнасяне намира израз в чисто субективно изживяване.

Има и още една изява на човешката личност. Чрез своето мислене Азът

участва в общия всемирен живот;
чрез мисленето той чисто идейно (понятийно) отнася възприятията към себе си, и себе си към възприятията. При чувството той изживява едно отнасяне на обектите към своя субект; при волята се извършва обратното: при желаенето ние също имаме работа с едно възприятие, а именно с това на индивидуалното отнасяне на нашия субект към обективните неща. Онова, което при желаенето не е чисто идеен фактор, е също така само обект на възприемането, както и при което и да е нещо от външния свят.
Въпреки това наивният реализъм и тук ще смята, че пред себе си има едно далеч по-реално битие, отколкото достижимото чрез мисленето. Във волята той ще съзре елемент, при който непосредствено забелязва как нещо става или бива причинявано, противоположно на мисленето, което обхваща ставането едва в понятия. За един такъв възглед, извършваното от Аза чрез неговата воля представлява непосредствено изживяван процес. Застъпникът на тази философия смята, че във волята действително е доловил една част от всемирния процес. Според него, докато другите процеси може да проследява само чрез възприемане отвън, в своята воля той съвсем непосредствено изживява един реален процес. За него формата на битие, в която волята му се явява в рамките на неговото себе, се превръща в реален принцип на действителността. Неговото собствено желаене му изглежда като частен случай от общия всемирен процес, а последният от своя страна - като всеобща воля. Волята става всемирен принцип, както чувството става принцип на познанието в мистиката на чувството. Този възглед представлява философия на волята (телизъм). Чрез него онова, което може ла се изживее само индивидуално, бива превръщано в конституиращ фактор на света.
Нито мистиката на чувството, нито философията на волята може да бъде наречена наука. Защото и двете твърдят, че понятийното проникване на света не може да ги удовлетвори. Редом с идейният принцип на битието те постулират и един реален принцип. В това имат известно право. Но доколкото за така наречените реални принципи ние разполагаме само с възприемането като концептуално средство, твърдението на мистиката на чувството и на философията на волята е тъждествено с възгледа, че имаме два източника на познанието: мисленето и възприемането, което в чувството и волята се проявява като индивидуално изживяване. Понеже при тези светогледи еманациите на единия източник - изживяванията - не могат да бъдат приети пряко в еманациите на другия - мисленето, двата начина на познание - възприемане и мислене -остават

да съществуват успоредно без по-висше опосредствуване. Наред с достижимия чрез знанието идеен принцип имало и един подлежащ на

изживяване, но не и на мисловно обхващане реален принцип на света. С други думи, мистиката на чувството и философията на волята са наивен реализъм, защото се придържат към тезата, че реално е непосредствено възприеманото. В сравнение с изконния наивен реализъм те допускат и непоследователността, че превръщат една определена форма на възприемането (чувстването, респ. волята) в единствено познавателно средство на битието, след като това е възможно само ако се придържат въобще към принципа, че реално е възприеманото. Следователно еднаква познавателна стойност те би трябвало да припишат и на външното възприемане.

Философията на волята се превръща в метафизически реализъм, когато пренася волята и в онези сфери на битието, в които нейното пряко изживяване не е възможно, както в собствения субект. Тази философия хипотетично приема един принцип извън субекта, според който субективното изживяване е единственият критерий за реалност. Като метафизически реализъм философията на волята попада под изразената в предходната глава критика, която трябва да обори противоречивия момент във всеки метафизически реализъм и да признае, че волята само дотолкова е общ всемирен процес, доколкото идейно се отнася към останалия свят.

Добавка към новото издание (1918 г.). Трудността да се обхване същността на мисленето чрез наблюдение се крие в това, че тази същност твърде лесно се изплъзва на съзерцаващата душа, щом тя понечи да я насочи в руслото на своето внимание. На разположение ѝ остава само мъртвата абстракция, тленните останки на живото мислене. При взиране само в тази абстракция човек лесно ще изпита подтик да навлезе в „изпълнената с живот" стихия на мистиката на чувството или пък на философията на волята. Странно ще му се струва, ако някой държи да обхване същността на действителността „чисто мисловно". Но който съумее наистина да се добере до животи в мисленето, той установява, че витаенето само в чувства или съзерцаването на волевия елемент изобщо не могат да се сравняват с вътрешното богатство и с опиращия се на себе си, но същевременно раздвижен в себе си опит в рамките на този живот, камо ли да бъдат поставяни над тях. Тъкмо това богатство, тази вътрешна пълнота на изживяването е причина съответствието на живота в мисленето за обикновената душевна нагласа да изглежда мъртво, абстрактно. Едва ли някоя друга душевна дейност на човека подлежи толкова лесно на недооценяване, както мисленето. Желаенето и чувстването сгряват човешката душа дори при изживяване на първичното им състояние като спомен. Изживявано като спомен, мисленето извън-редно лесно остава студено и сякаш изсушава душевния живот. Това обаче е само силно проявяващата се сянка на неговата лъчезарна реалност, която топло се потапя във всемирните явления. Това потапяне става с една проти-

чаща в самата мисловна дейност сила, която е сила на любовта в духовно отношение. Не бива да се възразява, че щом по този начин някой вижда любов в дейното мислене, той внася в него едно чувство - любовта. Защото това възражение всъщност е потвърждение на изтъкваното тук, а именно: който се обръща към действителното мислене, той открива в него както чувство, така и воля, и то дори в дълбините на тяхната реалност; който се отвръща от мисленето и се насочва само към „чистото" чувствуване и воля, той губи заради тях истинската реалност. Който иска чрез мисленето да изживява интуитивно, той оценява справедливо също емоционалното и волевото изживяване, докато мистиката на чувството и философията на волята не могат да бъдат справедливи спрямо интуитивно-мисловното проникване на битието. Последните прекалено лесно ще стигнат до преценката, че те стоят в реалното, а пък интуитивно мислещият, безчувствено и отчуждено от действителността оформя в „абстрактни мисли" някакъв смътен, хладен образ на света.

IX. ИДЕЯТА ЗА СВОБОДАТА

За познанието понятието дърво е обусловено от възприятието дърво. Спрямо определено възприятие аз мога да излъча само едно съвсем определено понятие от общата понятийна система. Чрез мисленето взаимовръзката между понятие и възприятие се определя косвено и обективно въз основа на възприятието. Връзката на възприятието с неговото понятие се разкрива след акта на възприемането, но съпринадлежността им е заложена в самия предмет.

Процесът придобива друг вид, когато се разглежда познанието и проявяващото се в него отношение на човека към света. В предходното изложение бе направен опит да се покаже, че изясняването на това отношение е възможно посредством едно насочено към него непредубедено наблюдение. Правилното разбиране на това наблюдение води до убеждението, че мисленето като обособена в себе си същност може да се съзерцава пряко. Който смята, че за обясняване на мисленето като такова е необходимо да привлича нещо друго, например физически процеси в мозъка или пък несъзнателни духовни процеси, протичащи отвъд наблюдаваното съзнателно мислене, той недооценява това, което му дава непредубеденото наблюдение на мисленето. По време на наблюдението наблюдаващият мисленето живее непосредствено в една духовна, опираща се на себе си същностна дейност. Дори може да се каже, че който иска да схване същността на духовното във вида, в който тя се предста-

вя на човека най-напред, може да го стори, чрез основаващото се на самото себе си мислене.

При съзерцаване на самото мислене става сливане на две неща, които

иначе винаги трябва да се явяват поотделно: понятието и възприятието. Който не го проумява, той ще вижда в понятията, създавани въз основа на възприятия, само смътни копия на тези възприятия, а възприятията ще му припомнят истинската действителност. По образец на възприемания свят той ще си изгради и един метафизически свят и в зависимост от своите представи ще го нарече атомен свят, света на волята, неосъзнат свят на духа и така нататък. И няма да забележи, че с всичко това хипотетично си е изградил един просто метафизически свят, по образец на света на своите възприятия. А който прозре как стоят нещата с мисленето, той ще разбере, че във възприятието се съдържа само една част от действителността и че другата спадаща към нея част, която в крайна сметка я представя като цялостна действителност, се изживява в мисловното проникване на възприятието. В онова, което в съзнанието му се явява като мислене, той няма да вижда смътно копие на някаква действителност, а една основаваща се на себе си духовна реалност. За нея той може да каже, че в съзнанието му тя се явява чрез интуиция. Интуицията е протичащото в чисто духовната сфера съзнателно изживяване на едно чисто духовно съдържание. Същината на мисленето може да бъде схваната само чрез интуиция.

Едва след като сме се добрали до постигнатото чрез непредубедено наблюдение признаване на тази истина за интуитивната същност на мисленето, става възможно да се открие пътят за разглеждане на телесно-душевната организация на човека: Установява се, че тази организация с нищо не влияе върху същността на мисленето. Първоначално на това като че ли противоречи съвсем явната фактология. 0т гледище на обикновения опит човешкото мислене се проявява само във и чрез тази организация. Това проявление се налага толкова силно, че в истинското му значение то може да бъде прозряно само от онзи, който е съзнал, че в реалността на мисленето не се включва нищо от този организъм. В такъв случай обаче той не може да не забележи колко своеобразно е отношението на човешкия организъм към мисленето. Защото последният не влияе с нищо върху реалното в мисленето, а се оттегля, когато настъпва мисловната дейност; той прекратява собствената си дейност и освобождава място, което се заема от мисленето. Реалното, което действа при мисленето, изпълнява двойна задача: първо, то изтласква собствената дейност на човешкия организъм, и второ, застава на нейно място. Защото и първата задача - изтласкването на телесния организъм - е последица от мисловната дейност, а именно от онази нейна част, която подготвя

появата на мисленето. От това се разбира в какъв смисъл мисленето намира своето съответствие в телесния организъм. А щом това се разбере, вече не може да се преиначава значението на това съответствие за само-

то мислене. Когато се стъпва в размекната почва, в нея се отпечатват следи. Едва ли някой би се изкушил да каже, че следите се оформят от почвени сили, действащи отдолу нагоре. Не на такива сили ще бъде приписано участие при образуване на формата на следите. По същия начин и този, който непредубедено наблюдава същността на мисленето, няма да припише участие в тази същност на следите в телесния организъм, които възникват от това, че мисленето подготвя появата си чрез тялото.* /* В свои публикации, последвали настоящата книга, авторът в различни насоки е представил как горният възглед се проявява в рамките на психологията, физиологията и т. н. Тук целта беше само да се отбележи какво установява непредубеденото наблюдение над самото мислене. - Б. а./

Тук обаче възниква един важен въпрос. Щом човешкият организъм няма дял в същността на мисленето, каква роля играе той тогава в цялостната същност на човека? Извършващото се в този организъм чрез мисленето може да няма нищо общо със същността на мисленето, но то явно има нещо общо с възникването на Азовото съзнание от това мислене. Явно в самата същност на мисленето се намира действителният „Аз", но не и Азовото съзнание. Това прозира онзи, който именно непредубедено наблюдава мисленето. „Азът" може да се открие в рамките на мисленето, а „Азовото съзнание" се появява от това, че в общото съзнание се вдълбават следите от мисловната дейност в горепосочения смисъл. (Следователно Азовото съзнание възниква чрез телесната организация. Но това не бива да се смесва примерно с твърдението, че - веднъж възникнало - Азовото съзнание оставало зависимо от телесния организъм. Веднъж възникнало, то бива прието в мисленето и по-нататък споделя неговата духовна същност.)

„Азовото съзнание" е изградено върху човешкия организъм. От последния произтичат волевите действия. Взаимовръзката между мислене, осъзнат Аз и волево действие ще може да се разкрие в посоката на предходното изложение едва след като се извърши наблюдение как волевото действие произтича от човешкия организъм.* /* От стр. 130 до този абзац текстът е добавен, респ. преработен за това ново издание (1918 г.). - Б. а./

От значение за отделния волев акт са мотивът и движещата сила. Мотивът е понятиен или отговарящ на представата фактор; движещата сила е обусловеният непосредствено от човешкия организъм фактор на волята. Понятийният фактор, или мотивът е моменталната определяща основа

за волята, а движещата сила е трайната определяща основа за индивида. Мотив за волята може да бъде едно чисто понятие или едно понятие с определено отношение към възприемането, сиреч една представа. Общи

и индивидуални понятия (представи) стават мотиви на волята поради това, че те въздействат върху човешкия индивид и го подбуждат към действия в някаква насока. Но едно и също понятие, респ. една и съща представа въздейства различно на различните индивиди. Те подбуждат различните хора към различни действия. Следователно волята е резултат не само от понятието или представата, но и от индивидуалната предразположеност на човека. Тази индивидуална предразположеност ще наречем - в това отношение Едуард фон Хартман може да бъде следван - характерологично начало. Начинът, по който понятието и представата въздействат на характерологичното начало на човека, придава на живота му определен морален или етичен облик.

Характерологичното начало се формира от повече или по-малко трайното жизнено съдържание на нашия субект, тоест от нашето представно и емоционално съдържание. Дали една представа, която в момента се появява у мен, подбужда към един волев акт зависи от това, как тя се отнася към останалото ми представно съдържа ние, а също така към моите емоционални особености. От своя страна моето представно съдържание е обусловено от съвкупността от онези понятия, които в течение на индивидуалния ми живот са влезли в допир с възприятия, тоест станали са представи. Тази съвкупност пък зависи от по-голямата или по-малката ми интуитивна способност и от обхвата на моите наблюдения, сиреч от субективния и обективния фактор на опита, от вътрешната определеност и от жизнената среда. Характерологичното ми начало се определя най-вече от моя емоционален живот. Дали от дадена представа или понятие изпитвам чувство на радост или болка - от това ще зависи дали ще ги превърна в мотив на моите действия или не. Това са елементите, които подлежат на съблюдаване при един волев акт. Непосредствената моментна представа или понятието, които стават мотив, определят целта, замисъла на моя волеви акт; моето характерологично начало ме мотивира да насоча дейността си към тази цел. Представата за една разходка през следващия половин час определя целта на моите действия. Но тази представа бива издигана в мотив на волята само тогава, когато попадна на подходящо характерологично начало, тоест когато чрез досегашния ми живот у мен са се формирали примерно представи за целесъобразността на разхождането, за ценността на здравето, а освен това - когато с представата за разходка у мен се свързва чувството на удоволствие.

Следователно ние трябва да различаваме между: 1) възможните субективни начала, които способстват превръщането на определени представи и понятия в мотиви, и 2) възможните представи и понятия, които са в състояние да повлияят на моето характерологично начало така, че да се постигне един волеви акт. Първите представляват движещите сили, а

вторите - целите на нравствеността.
Движещите сили на нравствеността можем да открием, като проверим от кои елементи е съставен индивидуалният живот.
Първата степен на индивидуалния живот е възприемането, и то сетивното възприемане. Тук ние се намираме в онази област на нашия индивидуален живот, където възприемането се трансформира във волеви акт, без посредничеството на някое чувство или понятие. Движещата сила на човека, която се има предвид тук, се нарича просто нагон. Чрез него се осъществява задоволяването на по-низши, чисто животински нужди (глад, полово сношение и т. н.). Характерното за нагонния живот се състои в непосредствеността, с която отделното възприятие предизвиква волевия акт. Този вид мотивиране на волята, който поначало е присъщ само на по-низшия сетивен живот, може да бъде разпространен и върху възприятията на по-висшите сетива. След възприемането на някакъв процес във външния свят ние - без по-нататъшен размисъл и без да свързваме възприятието с някое особено чувство - произвеждаме действие, както е прието в конвенционалното общуване с хората. Движещата сила за подобни действия се означава като такт или нравствен вкус. Колкото по-често такова непосредствено предизвикване на едно действие се извършва чрез едно възприятие, толкова съответният човек ще се оказва по-пригоден да действа изцяло под влияние на такта, тоест тактът ще стане негово характерологично начало.
Втората сфера на човешкия живот е чувстването. Към възприятията от външния свят се присъединяват определени чувства. Тези чувства могат да станат движещи сили на действията. При вида на гладуващ човек съчувствието ми към него може да представлява движеща сила за моите действия. Такива чувства са например чувството за срам, гордостта, чувството за чест, смирението, разкаянието, съчувствието, чувството за отмъщение и благодарност, пиететът, верността, чувството на обич и дълг.* /* Пълен списък на принципите на нравствеността е приведен (от гледна точка на метафизическия реализъм) във „Феноменология на нравственото съзнание" от Едуард фон Хартман. - Б. а./
Третата степен на живота вече е мисленето и представянето. Чрез чисто размишление една представа или едно понятие може да стане мотив за действие. Представи стават мотиви поради това, че в живота си ние постоянно свързваме някои цели на волята с възприятия, които непрестанно се повтарят в повече или по-малко модифицирана форма. Ето защо в съзнанието на хора, на които не липсва известен опит, при определени

възприятия винаги изникват и представите за действия, които те са извършвали или са виждали да бъдат извършвани в аналогичен случай. На тях тези представи им се явяват като определящи образци при всички

по-късни решения, те стават съставки на тяхното характерологично начало. Означената по този начин движеща сила на волята можем да наречем практически опит. Постепенно практическият опит преминава в чисто тактични действия. Това става тогава, когато в съзнанието ни определени типични образи на действия са се свързали с представи за някои положения в живота така тясно, че в дадения случай ние -прескачайки всяко основаващо се на опита размишление - след възприятието преминаваме направо към волята.

Висша степен на индивидуалния живот е понятийното мислене без оглед на определено възприятийно съдържание. Съдържанието на дадено понятие ние определяме чрез чиста интуиция от идейната сфера. Първоначално едно такова понятие не съдържа отношение към определени възприятия. Ако към волевият акт пристъпваме под влияние на едно опиращо се на възприятие понятие, тоест на една представа, тогава именно това възприятие ни мотивира по околен път чрез понятийното мислене. Ако действаме под влияние на интуиции, тогава движеща сила на нашето действие е чистото мислене. Тъй като във философията е обичайно чистата мисловна способност да се означава като разум, оправдано би било очертаната на тази степен морална движеща сила да се нарича практически разум. Най-ясно тази движеща сила на волята е разисквана от Крайенбюл („филозофише монатсхефте", т. XVIII, бр. 3). Аз причислявам статията му по този въпрос към най-значителните произведения на съвременната философия и по-точно на етиката. Крайенбюл означава въпросната движеща сила като практическо априори, тоест произтичащ непосредствено от моята интуиция, подтик към действие.

Ясно е, че един такъв подтик вече не може да спада към областта на характерологичното начало в тесния смисъл на думата. Защото действащото тук като движеща сила вече не е само нещо индивидуално в мен, а представлява идейното, и оттук общото съдържание на моята интуиция. Щом приема това съдържание да бъде основна и изходна точка за едно действие, аз встъпвам в акта на волята, независимо дали понятието още преди това е било у мен или постъпва в съзнанието ми непосредствено преди моето действие, тоест независимо дали то вече е било у мен като начало или не.

До реален волев акт се стига само тогава, когато под формата на понятие или представа, един моментен подтик към действие окаже въздействие върху характерологичното начало. Тогава един такъв подтик се превръща в мотив на волята.

Мотивите на нравствеността са представи и понятия. Има етици, които и в чувството виждат мотив за нравствеността; те твърдят например, че цел на нравствените действия било постигането на максимално количес-

тво удоволствие в действащия индивид. Мотив обаче може да бъде не самото удоволствие, а само представата за удоволствие. На характерологичното ми начало може да въздейства представата за едно бъдещо чувство, а не самото чувство. Защото в момента на действието самото чувство още не е налице, то тепърва трябва да бъде предизвикано чрез действието.

С право обаче представата за собственото или чуждото добро се схваща като мотив на волята. Принципът чрез собствените действия да се създаде максимален сбор от удоволствия за себе си, тоест да се постигне индивидуалното благополучие, се нарича егоизъм. Към постигането на това индивидуално благополучие човек се стреми било като се грижи по безогледен начин само за собственото си благо и се домогва до него дори за сметка на щастието на други индивиди (чист егоизъм), било като нарочно съдейства за чуждото благо, очаквайки, че от щастливите други индивиди впоследствие ще има косвена изгода за собствената си личност, или боейки се, че ако наврежда на други индивиди, застрашава и личния си интерес (морал на благоразумието). Особеното съдържание на егоистичните нравствени принципи ще зависи от това, каква представа човекът си създава за своето собствено или за чуждото благополучие. Според разбирането си за добро в живота (охолство, надежда за благополучие, избавяне от различни беди и т. н.) той ще определя съдържанието на егоистичните си стремежи.

Като друг мотив по-нататък трябва да се разглежда чисто понятийното съдържание на едно действие. В отличие от представата за собственото удоволствие, това съдържание е свързано не само с отделното действие, но и с обосноваването на едно действие, посредством система от нравствени принципи. Под формата на абстрактни понятия тези морални принципи могат да регулират нравствения живот, без индивидът да се интересува за произхода на понятията. В случая ние просто усещаме подчинението си на нравственото понятие, което витае над нашите действия като повеля, като нравствена необходимост. Обосноваването на тази необходимост предоставяме на налагащия нравственото подчинение, тоест на нравствения авторитет, който признаваме (глава на семейството, държава, обществени порядки, престиж на църквата, божието откровение). Особена форма на тези нравствени принципи имаме, когато повелята се проявява не чрез външен авторитет, а вътре в самите нас (нравствена автономия). Тогава вътре в самите себе си ние долавяме гласа, на който трябва да се подчиняваме. Израз на този глас е съвестта.

Нравствен напредък е налице, когато в мотив за своите действия човекът превръща не просто повелята на един външен или на вътрешния авторитет, а когато се стреми да прозре причината, поради която някак-

ва максима за действията трябва да функционира в него като мотив. Този напредък се състои в прехода от авторитарния морал към действуване от нравствено прозрение. На тази степен на нравственост човекът ще издирва потребностите на нравствения живот и в действията си ще се ръководи от тяхното познаване. Такива потребности са: 1) максималното благо на целокупното човечество, изцяло заради самото това благо; 2) културният напредък или нравственото развитие на човечеството към все по-голямо съвършенство; 3) осъществяването на чисто интуитивно доловени индивидуални нравствени цели.

Различните хора естествено схващат максималното благо на целокупното човечество по различен начин. Горната максима не се отнася за една определена представа за това благо, а за това, че всеки отделен индивид, признаващ този принцип, се старае да върши онова, което по негово виждане в най-голяма степен способства за благото на целокупното човечество.

За онзи, който свързва културните ценности с чувството на удоволствие, културният напредък се оказва частен случай на предходния морален принцип. Той ще трябва само да се примири със загиването и разрушаването на някои неща, които също допринасят за благото на човечеството. Но възможно е също така в културния напредък - отделно от свързаното с него чувство на удоволствие - някой да съзира нравствена необходимост. В такъв случай за него културният напредък е самостоятелен морален принцип редом с предходния.

Както максимата за всеобщото благо, така и тази за културния напредък се основават на представата, тоест на връзката, която се придава на съдържанието на нравствените идеи за определени изживявания (възприятия). Но висшият мислим нравствен принцип е този, който не съдържа по начало такава връзка, а произтича от извора на чистата интуиция и едва подир туй търси връзката с възприятието (с живота). Тук определянето на това, какво да се желае, изхожда от по-друга инстанция в сравнение с предходните случаи. Който се придържа към нравствения принцип за всеобщото благо, той при всички свои действия първо ще се запита какво допринасят идеалите му за това всеобщо благо. Точно така ще постъпи и привърженикът на нравствения принцип за културния напредък. Има обаче един по-висш принцип, който в отделния случай не изхожда от определена единична нравствена цел, а отдава определено значение на всички нравствени максими и винаги пита дали в съответния случай по-важен е единият или другият морален принцип.

Възможно е някой при дадени условия да счете за редно да превърне в мотив за своите действия насърчаването на културния напредък, при други условия - подобряването на всеобщото благо, в трети случай - по-

добряването на собственото си благо. Но едва след като на заден план минат всички други мотивационни основания, може да се говори преди всичко за самата понятийна интуиция. По този начин другите мотиви се оттеглят от водещата позиция и като мотив за действието функционира само неговото идейно съдържание.

Като висша сред степените на характерологичното начало ние означихме онази, която действа като чисто мислене, като практически разум. Сега като висш сред мотивите означихме понятийната интуиция. При по-обстойно размишление веднага се установява, че при тази степен на нравствеността, движеща сила и мотив съвпадат, което ще рече, че на действията ни не влияе нито някакво предварително определено характерологично начало, нито някакъв външен нормативно приет нравствен принцип. Следователно това не е шаблонно действие, изпълнявано по някакви правила, нито такова, което човекът по външна подбуда извършва автоматично, а действие, определяно чисто и просто от своето идейно съдържание.

Предпоставка за едно такова действие е способността да имаме морални интуиции. Който не е способен да изживее специфичната за отделния случай нравствена максима, той никога не ще постигне истински индивидуалната воля.

Напълно противоположен на този нравствен принцип е Кантовият: постъпвай така, че принципите на твоите постъпки да могат да бъдат валидни за всички хора. Тази теза е смърт за всеки индивидуален подтик към действие. За мен меродавно е не това, как биха постъпили всички хора, а какво трябва да извърша аз в отделния случай.

При повърхностна оценка на изложеното може би ще се възрази: как е възможно по отношение на частния случай и частната ситуация действието да носи индивидуален отпечатък и в същото време да се определя чисто идейно въз основа на интуицията? Това възражение е резултат от смесването на нравствен мотив и възприемаемото съдържание на действието. Съдържанието може да бъде и е мотив например при културния напредък, при действията от егоизъм и т. н., но при действията въз основа на чисто нравствената интуиция, то не е мотив. Моят Аз естествено насочва поглед към това възприятийно съдържание, но не може да се определя от него. Това съдържание се използва само за да си съставя едно познавателно понятие, но съответното морално понятие Азът не извежда от обекта. Познавателното понятие от определена ситуация, пред която съм изправен, е същевременно морално понятие само тогава, ко-

гато застъпвам определен морален принцип. Ако река да се придържам единствено към всеобщия морал на културното развитие, аз щях да се движа по света според точно предписан маршрут. От всяко събитие, ко-

ето възприемам и което може да ме занимава, произтича и един нравствен дълг, а именно да дам своята лепта за поставяне на въпросното събитие в услуга на културното развитие. Освен понятието, което ми разкрива естествената взаимовръзка на едно събитие или нещо, последните носят също така един нравствен етикет, който за мен, моралното същество, съдържа етичното указание как да се държа. Този нравствен етикет е оправдан в своята сфера, но на едно по-висше равнище той съвпада с идеята, която ме осенява с оглед на конкретния случай.

Хората се различават по своята интуитивна способност. Към едни идеите струят, други трудно се добират до тях. Не по-малко различни са ситуациите, в които хората живеят и на чийто фон се разгръща тяхната дейност. Следователно действията на един човек зависят от начина, по който интуитивната му способност реагира при определена ситуация. Сборът на действащите у нас идеи и реалното съдържание на нашите интуиции отразяват онова, което независимо от общия свят на идеите е индивидуално оформено у всеки човек. Доколкото това интуитивно съдържание е насочено към действията, то представлява нравственото съдържание на индивида. Възможността за изживяване на това съдържание е висша морална движеща сила и в същото време висш мотив за онзи, който съзнава, че в крайна сметка всички други морални принципи се сливат в това съдържание. Тази гледна точка можем да наречем етичен индивидуализъм.

Меродавно за едно интуитивно определено действие в конкретен случай е намирането на съответстващата, напълно индивидуална интуиция. При тази степен на нравствеността за всеобщи нравствени понятия (норми, закони) може да се говори само дотолкова, доколкото те следват от обобщаването на индивидуалните подтици. Всеобщите норми винаги предполагат конкретни факти, от които те могат да бъдат изведени. Фактите обаче се създават едва чрез човешката дейност.

Ако издирим закономерното (понятийното) в действията на индивидите, народите и епохите, ние получаваме една етика, но не като наука за нравствените форми, а като природознание на нравствеността. Едва установените по този път закони се отнасят към човешките действия така, както природните закони към едно частно явление. Те обаче съвсем не са идентични с подтиците, които полагаме в основата на нашите действия. Ако искаме да разберем как едно действие на човека произтича от неговата нравствена воля, първо трябва да се вгледаме в отношението на тази воля към действието. Най-напред вниманието ни трябва да се

насочи към действия, при които това отношение е определящо. Ако покъсно аз, или някой друг размисля над едно такова действие, може да проличи кои нравствени максими играят роля при него. Докато дейст-

вувам, нравствената максима ме движи, доколкото тя интуитивно може да живее у мен; тя е свързана с обичта към обекта, който искам да осъществя чрез моето действие. Аз не поставям на никой човек, нито пък на някое правило въпроса дали да извърша това действие, а го извършвам, щом ме е осенила идеята за него. Само по този начин то е мое действие. Който действа само защото признава определени нравствени норми, действието му е резултат от принципите, заложени в неговия морален кодекс. Той просто е изпълнител. Той е един по-висш автомат. Подхвърлите ли на съзнанието му повод за действие, механизмът на моралните му принципи незабавно се включва и се движи закономерно, докато той извърши някое християнско, хуманно, според него самоотвержено действие, или пък действие за културноисторическия напредък. Само ако следвам обичта си към обекта, аз съм този, който действува лично. При тази степен на нравствеността аз не действувам поради признаването на някакъв господар над мен, нито на външен авторитет, или на някакъв така наречен вътрешен глас. Аз не признавам никакъв външен принцип на моето действие, защото в себе си съм намерил основанието за действието - обичта към действието. Аз не проверявам разсъдъчно дали действието ми е добро или лошо; извършвам го, защото го обичам. То ще бъде „добро", ако потопената ми в обич интуиция е разположена правилно във взаимовръзката на света, която трябва да изживея интуитивно; и ще бъде „лошо", ако това не е така. Не се питам също как някой друг би постъпил на мое място, а действам така, както аз, тази специфична индивидуалност, се виждам подтикнат да искам. Мен пряко ме ръководи не общоприетото, не всеобщият морал, не някоя общочовешка максима, не някоя нравствена норма, а обичта ми към деянието. Аз не чувствам никаква принуда - нито принудата на природата, която ме ръководи при моите нагони, нито принудата на нравствените повели, а просто искам да извърша това, което се намира у мен.
По отношение на тези разсъждения защитниците на всеобщите нравствени норми биха могли да кажат: Щом всеки човек се стреми само към лично изживяване и извършване на онова, което му е угодно, тогава между добра постъпка и злодеяние няма разлика; всяка низост, която се таи у мен, има еднаква претенция да се изяви, както и намерението ми да служа на всеобщото благо. За мен, като нравствен човек, меродавно може да бъде не обстоятелството, че по идея съм насочил вниманието си към някакво действие, а проверката дали то е добро или лошо. Към извършването му аз ще пристъпя само в първия случай.

Моят отговор на това понятийно възражение, произтичащо единствено от недоразбиране на казаното тук, е следният: който иска да познае същността на човешката воля, той трябва да прави разлика между пътя,

довеждащ тази воля до определена степен на развитието, и характера, който волята приема, доближавайки се до своята цел.
По пътя към тази цел оправдана роля играят нормите. Целта се състои в осъществяването на чисто интуитивно схващани нравствени цели. Такива цели човекът постига дотолкова, доколкото притежава способността въобще да се извиси до интуитивното идейно съдържание на света. В отделния волеви акт с тези цели често ще се смесва и нещо друго като движеща сила или мотив. Но интуитивното все пак може да бъде определящо или съопределящо във волевия човешки акт. Върши се, каквото е редно, човекът представлява арената, на която редното бива извършвано; собствено е онова действие, което той оставя да произтече от себе си. Тук подтикът може да бъде само съвсем индивидуален. А индивидуално наистина може да бъде само едно произтичащо от интуицията волево действие. Това, че деянието на престъпника, че злото бива нарично изявяване на индивидуалността в същия смисъл, както въплъщаването на чистата интуиция, е възможно само ако слепите нагони биват причислявани към човешката индивидуалност. Но слепият нагон, тласкащ към престъпление, няма интуитивен произход и не спада към индивидуалното у човека, а към най-общото у него - към онова, което в еднаква степен е валидно за всички индивиди и от което човекът се изтръгва чрез своята индивидуалност. Индивидуалното у мен не е моят организъм, с неговите нагони и чувства, а единният свят на идеите, който свети в този организъм. Моите нагони, инстинкти, страсти не доказват у мен нищо друго, освен че принадлежа към общия род човек; обстоятелството че в тези нагони, страсти и чувства по особен начин се изявява една идейност, доказва моята индивидуалност. Чрез моите инстинкти, нагони аз съм човек, и дванадесет като мен правят дузина; чрез особената форма на идеята, заради която сред дузината се означавам като Аз, аз съм индивид. По различията на животинската ми природа само едно чуждо за мен същество може да ме различава от останалите; чрез моето мислене, тоест чрез активното обхващане на онова, което в моя организъм се изявява като идейно, аз различавам себе си от останалите. Следователно за деянието на престъпника изобщо не може да се каже, че то произтича от идеята. Всъщност характерно за престъпните деяния е тъкмо това, че те произхождат от извънидейните елементи на човека.
Едно действие бива усещано като свободно тогава, когато основанието за него произтича от идейната част на индивидуалната ми същност; всяка друга част на едно действие, все едно дали тя се извършва по естест-

вена принуда, или под натиска на някоя нравствена норма, бива усещана като несвободна.
Човекът е свободен само дотолкова, доколкото той всеки миг от живота

си е в състояние да следва самия себе си. Едно нравствено деяние е мое деяние, само ако в този смисъл може да бъде наречено свободно. Тук на първо време става дума за това, при какви условия едно желано действие се усеща като свободно; по-долу ще се види как тази чисто етично схващана идея за свободата се осъществява в човешко същество.
Свободното действие не изключва, а включва нравствените закони; то се оказва само по-висше спрямо онова, което е продиктувано единствено от тези закони. На какво основание моето действие, извършено от обич, ще служи на всеобщото благо по-малко, отколкото ако съм го извършил само затова, защото усещам служенето на всеобщото благо като дълг? Самото понятие за дълг изключва свободата, понеже то не иска да признае индивидуалното, а налага подчиняването му на една всеобща норма. Свободата на действията е мислима само от гледна точка на етичния индивидуализъм.
Но как е възможно хората да живеят съвместно, щом всеки се стреми единствено към налагане на своята индивидуалност? В този въпрос се проявява едно възражение на криво разбрания морализъм. Той смята, че една общност от хора е възможна само ако всички те са обединени от един съвместно установен нравствен ред. Този морализъм не разбира именно единството в света на идеите. Той не схваща, че действащият у мен свят на идеите не е по-различен от онзи у моя ближен. Това единство впрочем е просто последица от всемирния опит. Но то трябва да бъде такава последица. Защото, ако можеше да се познае по друг път освен чрез наблюдение, тогава в неговата сфера щеше да се проявява не индивидуално изживяване, а всеобща норма. Индивидуалността е възможна, само когато всяко отделно същество узнава за другото единствено чрез индивидуално наблюдение. Разликата между мен и моя ближен съвсем не се състои в това, че ние живеем в два напълно различни духовни свята, а в това, че от общия за нас свят на идеите той приема други интуиции в сравнение с мен. Той иска да изяви своите интуиции, аз пък - моите. Ако двамата действително черпим от идеята и не следваме някакви външни (физически или духовни) подтици, тогава ние можем да се срещнем в еднаквия стремеж, в същите намерения. При нравствено свободни хора нравственото недоразумение и сблъсъкът са изключени. Само нравствено несвободният, който следва естествения нагон или някоя приета повеля за дълг, отблъсква своя ближен, щом той не следва същия инстинкт и същата повеля. Да се живее в обич към действието, и да не се пречи на другите да живеят с разбиране за чуждата воля е ос-

новната максима на свободните хора. Те не познават друго задължение освен онова, с което тяхната воля влиза в интуитивен унисон; как ще проявят своята воля в даден частен случай - това ще им подскаже тяхна-

та идейна способност.
Ако първоизточникът на съвместимостта не беше заложен в човешкото същество, тя не би могла да му се внуши чрез някакви външни закони! Само защото човешките индивиди са от един и същ дух, те могат да изживя-ват себе си и един до друг. Свободният живее с вярата, че другият свободен принадлежи ведно с него към същия духовен свят и че намеренията им ще се схождат. Свободният не изисква от ближния си хармония, но той я очаква, защото тя е заложена в човешката природа. С това не се визират необходимостите, съществуващи спрямо едни или други външни уредби, а настроението, душевното състояние, чрез което човекът в своето себеизживяване сред уважавани от него ближни най-справедливо оценява човешкото достойнство.
Сякаш мнозина ще кажат: понятието за свободния човек, което нахвърляш тук, е химера и никъде го няма осъществено. Ние обаче имаме работа с действителни хора, при които нравственост може да се очаква само ако се подчиняват на някоя нравствена заповед, ако нравствената си мисия схващат като дълг и не следват свободно своите влечения и своята обич. Аз ни най-малко не се съмнявам в това. Само слепец би го сторил. Но щом това ще е последното гледище, тогава да се престане с всяко притворство относно нравствеността. Кажете просто, че докато не е свободна, човешката природа трябва да бъде принуждавана към своите действия. За една определена гледна точка е съвсем безразлично, дали липсата на свобода се преодолява чрез физически средства или чрез нравствени закони, дали човекът е несвободен, защото следва прекомерния си полов нагон или защото е стегнат в оковите на конвенционалната нравственост. Нека обаче да не се твърди, че такъв човек с право нарича едно действие свое, тъй като той явно бива подтикван към него от чужда сила. Но от недрата на принудителния ред се издигат хората, свободните духове, които откриват себе си сред хаоса от морал, принуда на закона, верското обучение, и така нататък. Те са свободни, доколкото следват само себе си; те са несвободни, доколкото се подчиняват. Кой от нас може да каже, че във всички свои действия е действително свободен? У всеки от нас обаче пребивава една по-дълбока същност, в която се проявява свободният човек.
Нашият живот е съставен от свободни и несвободни действия. Но ние не можем да обмислим докрай понятието човек, без да стигнем до свободния Дух като най-чист израз на човешката природа. Наистина хора ние сме все пак само дотолкова, доколкото сме свободни.

Мнозина ще кажат, това е един идеал. Несъмнено, но идеал, който изплува като реален елемент на повърхността на нашето същество. Това не е някакъв измислен или мечтан идеал, а жив и ясно проявяващ се дори в

най-несъвършената форма на своето битие. Ако човекът беше просто природно творение, тогава щеше да бъде безсмислено да се издирват идеали, тоест идеи, които в момента не действат, но чието осъществяване се цели. При нещото от външния свят идеята се определя чрез възприятието; ние сме си свършили работата, щом сме познали взаимовръзката между идея и възприятие. При човека това не е така. Целокупността на неговото съществуване не се определя без самия него; неговото истинско понятие като нравствен човек (свободен дух) не е предварително обективно съчетано с възприятийния образ „човек", та едва подир това да бъде установено чрез познанието. Човекът от само себе си трябва да съедини своето понятие с възприятието „човек". Тук понятие и възприятие се покриват, само ако човекът сам осъществи тяхното покриване. А това ще му се удаде, само ако е намерил понятието за свободен Дух, сиреч своето собствено понятие. Спрямо обективния свят нашето органично устройство прокарва граница между възприятие и понятие; познанието преодолява тази граница. В субективната природа такава граница съществува не по-малко; човекът я преодолява в хода на своето развитие, като в проявлението си оформя понятието за самия себе си. Така и интелектуалният, и нравственият живот на човека ни довежда до неговата двойствена природа: възприемането (непосредственото изживяване) и мисленето. Интелектуалният живот превъзмогва двойствената природа чрез познанието, а нравственият - чрез фактическото осъществяване на свободния Дух. Всяко същество има свое вродено понятие (закона за неговото битие и действие), но при външните неща то е неразривно свързано с възприятието и едва в нашия духовен организъм бива отделено от него. При самия човек понятието и възприятието първоначално са фактически разделени, за да бъдат съединени от него също така фактически. Някой може да възрази: на нашето възприятие за човека всеки миг от неговия живот отговаря определено понятие, точно както е положението при всяко друго нещо. Аз мога да си съставя понятие за някакъв шаблонен човек, но такова понятие може да ми е дадено и като възприятие; прибавя ли към него и понятието свободен Дух, тогава ще имам две понятия за същия обект.

Този начин на мислене е едностранчив. Бидейки обект на възприемане, аз съм подложен на непрекъснато изменение. Като дете съм бил един, като юноша и мъж - друг. Дори всеки миг възприятийният ми образ е по-различен, отколкото в предходните. Тези изменения могат да противочат в смисъл, че в тях се проявява все същият (шаблонен човек) или че

те представляват израз на свободния Дух. На тези изменения е подложен обектът на възприемането на моите действия.

В обекта на възприемане „човек" е дадена възможността за неговото

преобразуване така, както в зародиша на растението е заложена възможността за превръщането му в растение. Растението ще се преобразува поради обективна закономерност, заложена в него; човекът остава в незавършеното си състояние, ако не подхване преобразуващата субстанция в самия себе си и не се преобразува със собствени сили. Природата прави от човека само едно природно творение, а обществото го превръща в законосъобразно действащо същество; свободно същество само той самият може да направи от себе си. На определен етап от неговото развитие природата освобождава човека от своите окови; обществото довежда това развитие до една по-нататъшна точка; окончателната шлифовка човекът може само лично да си предаде.

Следователно гледището за свободната нравственост не твърди, че свободният Дух е единствената форма, в която може да съществува един човек. В свободната духовност тя вижда само последния етап от развитието на човека. С това не се отрича, че действията според нормите имат своето право като степен на развитие. Само че те не могат да бъдат признати за абсолютно гледище за нравствеността. А свободният Дух превъзмогва нормите в такъв смисъл, че той не само усеща заповедите като мотиви, но и съобразява действията си със своите импулси (интуиции).

Ако за дълга Кант казва: „О, дълг, ти възвишено величаво име, което не съдържа нищо угодно, свързано с ласкателство, а изисква подчинение", име, което „постановява закон..., пред който онемяват всички влечения, въпреки че тайно му противодействат", то човекът със съзнание за свободния Дух отвръща: „О, свобода, ти дружелюбно, човешко име, което съдържа всичко нравствено угодно и цени най-много моята човешка същност, и което не ме превръща в нечий слуга, име, което не само постановява закон, но и изчаква какво самата моя нравствена обич ще признае за закон, защото тя се чувства несвободна пред всеки насилствено наложен закон."

Това е противоположността между чисто законосъобразната и свободна нравственост.

На еснафа, който в нещо външно установено вижда въплътената нравственост, свободният Дух може би ще му се стори дори опасен човек. Към това обаче е предразположен, само защото взорът му е стеснен в една определена епоха. Ако можеше да погледне по-далече от нея, той веднага би трябвало да забележи, че на свободния Дух, подобно на самия него, рядко му се налага да престъпва законите на своята държава, но

никога не влиза в действително противоречие с тях. Защото държавните закони, както и всички други обективни закони на нравствеността, изцяло са произлезли от интуиции на свободни Духове. Няма упражняван

чрез семейния авторитет закон, който някога да не е бил интуитивно доловен и установен като такъв от някой родоначалник; конвенционалните закони на нравствеността първоначално също се постановяват от определени хора; а държавните закони винаги възникват в ума на някой държавник. Тези духове са поставили законите над другите хора, а несвободен става само онзи, който забравя произхода им и ги превръща или в извънчовешки закони, в обективни нравствени понятия за дълга, независещи от човешкото, или пък в заповеден глас на собствената си вътрешност, неправдоподобно схващана, като мистично налагаща се. Но за онзи, който не игнорира произхода им и го търси в човека, то ще бъде една брънка от същия свят на идеите, от който и той добива своите нравствени интуиции. Сметне ли, че неговите са по-добри, той се стреми да ги постави на мястото на съществуващите; намери ли съществуващите за правомерни, тогава постъпва според тях, като че ли са негови собствени.

Не бива да се изгражда постановката, че човекът съществувал за да осъществява някакъв изолиран от него нравствен ред на света. По отношение на науката за човечеството твърдящият това би продължавал да стои на позициите, застъпвани от онова естествознание, което смяташе, че бикът имал рога, за да можел да боде. Естествоизпитателите успяха да се отърсят от едно такова понятие за целта. Етиката по-трудно може да се освободи от него. Но както рогата не съществуват заради боденето, а има бодене чрез рогата, така и човекът не съществува заради нравствеността, а има нравственост чрез човека. Свободният човек действа нравствено, защото притежава нравствена идея; той обаче не действа, за да се създаде нравственост. Човешките индивиди със своите принадлежащи към същността им нравствени идеи са предпоставка за нравствения ред на света.

Човешкият индивид е източник на всяка нравственост и средище на земния живот. Държавата, обществото, съществуват само защото произтичат като необходимо следствие от индивидуалния живот. Това, че държавата и обществото въздействат от своя страна обратно върху индивидуалния живот, е също така понятно, както и обстоятелството, че боденето, което съществува чрез рогата, въздейства от своя страна обратно върху по-нататъшното развитие на рогата на бика, които при по-продължителна неупотреба биха закърнели. Точно така би трябвало да закърнее и индивидът, ако водеше изолирано съществуване извън човешката общност. Затова именно се формира обществения ред, та в благоприятен смисъл да въздейства от своя страна обратно върху индивида.

X. ФИЛОСОФИЯ НА СВОБОДАТА И МОНИЗЪМ

Наивният човек, приемащ за действително само онова, което може да види с очи и да пипне с ръце, изисква и за своя нравствен живот мотиви, които могат да се възприемат сетивно. Нужно му е някакво същество, което да му довери тези мотиви по един разбираем за сетивата му начин. Той ще позволи тези мотиви да му бъдат диктувани като заповеди от някой човек, когото смята за по-мъдър и по-могъщ от себе си или когото поради някоя друга причина признава за стояща над него сила. По този начин като нравствени принципи възникват вече споменатите принципи на семейния, държавния, обществения, църковния и божественя авторитет. Най-предубеденият човек вярва все още на един отделен друг човек; малко по-напредналият допуска нравственото му поведение да бъде диктувано от някое множество (държава, общество). Силите, на които той се опира, винаги са възприемаеми. Когато у някого най-сетне просветне убеждението, че това всъщност са също така слаби хора като него, той търси осведомление от някоя по-висша сила, от някое божествено същество, което обаче снабдява със сетивно възприемаеми свойства. Той се оставя това същество да му предаде понятийно съдържание на неговия нравствен живот, и ю отново по възприемаем начин - било като Бог, който се явява в горящата къпина, било като ходи във въплътен човешки образ сред хората и доловимо за техния слух качва какво да вършат и да не вършат.

Висша степен на развитие на наивния реализъм в областта на нравствеността е тази, при която нравствената заповед (нравствената идея) се отделя от каквото и да било чуждо същество и хипотетично се представя като абсолютна сила в собствената вътрешност. Онова, което човекът отпърво е чул като външен Божи глас, сега го дочува като самостоятелна сила вътре в себе си и говори за този вътрешен глас, като го отъждествява със съвестта.

По този начин обаче ние вече сме изоставили степента на наивното съзнание и навлизаме в сфера, където нравствените закони се обособяват като норми. Те вече нямат носител и се превръщат в метафизически същности, които съществуват чрез самите себе си. Те са аналогични на невидимо-видимите сили на метафизическия реализъм, който не търси действителността посредством дела, с които човешкото същество чрез мисленето участва в тази действителност, а по хипотетичен начин мисловно я добавя към изживяното. Извънчовешките нравствени норми също така винаги имат характер на съпътстващо явление на този метафизически реализъм. Произхода на нравствеността той (метафизическият

реализъм) също трябва да търси в сферата на реалното извън човека. Налице са различни възможности. Ако предпоставяната същност се

приеме като безмисловна, действаща по чисто механични закони, каквато я постулира материализмът, тогава тя по чисто механична необходимост ще произведе от себе си и човешкия индивид ведно с всичко налично у него. В такъв случай съзнанието за свободата може да бъде само илюзия. Защото, докато аз се смятам за творец на моето действие, у мен действат съставящата ме материя и нейните движещи процеси. Мисля си, че съм свободен, но всички мои действия фактически са плод на материалните процеси, лежащи в основата на телесния и духовния ми организъм. Според този възглед ние имаме чувството за свобода само защото не познаваме принуждаващите ни мотиви. „Тук отново трябва да подчертаем, че това чувство за свобода се основава на отсъствието на външни принуждаващи мотиви... Нашите действия, както и нашето мислене, са породени от необходимост" (Цийен, Ръководство по физиологическа психология, стр. 207 и сл.)* /* Относно начина, по който тук се говори за „материализъм", и основанието за това сравни втората добавка в края на тази глава. - Б. а./

Друга възможност е тази, някой да вижда в една духовна същност, абсолютното извън човека, криещо се зад явленията. Тогава той ще търси и подтика към действията в една такава духовна сила. Откриваемите в неговия разум нравствени принципи той ще разглежда като еманация на тази същност сама по себе си, която има свои специални намерения спрямо човека. На дуалиста от това направление нравствените закони му изглеждат като продиктувани от абсолютното, а чрез своя разум човекът просто трябва да изследва и изпълнява тези решения на абсолютната същност. На дуалиста нравствения ред в света му изглежда като възприемаем отблясък на един по-висш ред, стоящ зад него. Земната нравственост е проява на всемирния ред извън човека. В този нравствен ред от значение е не човекът, а Съществото само за себе си, извънчовешкото Същество. Човекът трябва да върши желаното от това Същество. Едуард фон Хартман, който представя Съществото само за себе си като Божество, чието собствено съществуване е страдание, вярва, че това божествено Същество било създало света, за да може чрез него да бъде избавено от неимоверното си страдание. Оттук този философ разглежда нравственото развитие на човечеството като процес, чиято цел е да избави Божеството. „Всемирният процес може да бъде доведен до своята цел само чрез изграждането на един нравствен ред в света от страна на разумни, самоуверени индивиди... Реалното битие е инкарнация на Божеството; всемирният процес е история на страданията на въплътения Бог и същевременно път към избавлението на разпънатия в

плът; а нравствеността е съдействие за съкращаването на този път на страданието и избавлението" (Хартман, феноменология на нравственото

съзнание, стр. 871). Тук човекът действа не защото желае, ами трябва да действа, защото Бог желае да бъде избавен. Както материалистическият дуалист превръща човека в автомат, чиято дейност е само резултат от чисто механична законосъобразност, така спиритуалистическият дуалист (сиреч онзи, който вижда абсолютното, съществото само за себе си, в нещо духовно, в което човекът не участва със своето съзнателно изживяване) го превръща в роб на волята на абсолютното. За свободата няма място в рамките на материализма, както и на едностранчивия спиритуализъм, и изобщо в рамките на метафизическия реализъм, който вади заключение за извънчовешкото като за истинска реалност, без да я изживява.

Както наивният реализъм, така и този метафизически реализъм неминуемо трябва по една и съща причина да отричат свободата, понеже в човека те виждат само изпълнителя или осъществителя на наложени му по необходимост принципи. Наивният реализъм умъртвява свободата чрез подчиняване под авторитета на някаква възприемаема, или мислима по аналогия на възприятията същност, или пък от абстрактния вътрешен глас, който той тълкува като „съвест"; метафизикът, разкриващ само извънчовешкото, не може да признае свободата, тъй като според него човекът механично или морално бива определян от някакво „Същество само за себе си".

Монизмът ще трябва да признае частичната правота на наивния реализъм, защото той признава правотата на света на възприятията. Който не е способен да произвежда нравствените идеи чрез интуиция, той трябва да ги приема от други хора. Доколкото човекът приема нравствените си принципи отвън, той действително е несвободен. Но монизмът придава на идеята и на възприятието еднакво значение. А идеята може да се появи в човешкия индивид. Доколкото човекът следва подтиците си от тази страна, той се чувства свободен. Монизмът обаче отрича всяка правота на просто умозаключаващата метафизика, сиреч и на подтиците за действие, произтичащи от така нареченото „Същество само за себе си". Според монистичното схващане човекът може да действа несвободно, ако следва една възприемаема външна принуда; той може да действа свободно, ако се вслуша единствено в самия себе си. Монизмът не може да признае една неосъзната принуда, криеща се зад възприятие и понятие. Когато някой твърди за дадено действие на своя ближен, че било извършено несвободно, той трябва да посочи в рамките на възприемаемия свят нещото или човека, или пък институцията, подбудили някого към съответното действие; ако авторът на твърдението се позовава на при-

чини за действието извън сетивно и духовно реалния свят, тогава монизмът не може да приеме едно такова твърдение.

Според монистичното схващане човекът действа отчасти несвободно, отчасти свободно. Той се оказва несвободен в света на възприятията, а в себе си осъществява свободния Дух.
За привърженика на монизма нравствените заповеди, които просто умозаключавашият метафизик трябва да разглежда като еманации на една по-висша сила, представляват мисли на хората, за него нравствения ред в света не е копие нито на някакъв механичен ред в природата, нито на някакъв всемирен ред извън човека, а изцяло свободно човешко дело. Човекът няма за задача да налага в света волята на някакво намиращо се извън него същество, а трябва да прокарва своята собствена воля; той не осъществява решенията и намеренията на друго същество, а своите собствени. Зад действащите хора монизмът не вижда целите на някакво чуждо за него всемирно насочване, определящо хората по своя воля, а напротив: доколкото хората осъществяват интуитивни идеи, те преследват само своите собствени, човешки цели. Действително всеки индивид преследва своите специфични цели. Защото светът на идеите се изявява не в една общност от хора, а само в човешки индивиди. Онова, което се установява като обща цел на една човешка съвкупност, е само последица от отделните волеви действия на индивидите, и то най-вече на неколцина отбрани, които останалите следват заради авторитета им. Всеки от нас е призван да стане свободен Дух, както всяко розово семе е призвано да стане роза.
Следователно в областта на истински нравствените действия монизмът е философия на свободата. Като философия на действителността той в еднаква степен отхвърля метафизическите, нереални ограничения на свободния дух, както признава физическите и исторически (наивно-реални) ограничения на наивния човек. Тъй като той не разглежда човека като завършен продукт, който всеки миг от живота си разгръща цялостната си същност, за него изглежда безпредметен спорът дали човекът като такъв е свободен или не. В човека той вижда едно развиващо се същество и поставя въпроса, дали по този път на развитие може да се постигне и равнището на свободния дух.
Монизмът знае, че от ръцете на природата човекът не излиза като напълно готов свободен дух, но тя го довежда до една определена степен, от която той продължава да се развива все още като несвободно същество, докато стигне точката, където сам намира себе си.
Монизмът е наясно, че едно същество, което действа под физическа или морална принуда, не може да бъде истински нравствено. Прехода през автоматичните действия (по силата на естествени нагони и инстинкти) и

прехода през покорните действия (съобразно нравствени норми) той разглежда като необходими предстепени на нравствеността, но съзира

възможността за преодоляване на двата преходни етапа посредством свободния Дух. Монизмът в общи линии освобождава истинския нравствен светоглед от оковите на вътрешния свят, характерни за наивните нравствени максими, и от извънсветовните нравствени максими, характерни за умозаключаващите метафизици. Едните не може да премахне, както не може да премахне възприятията, а другите отхвърля, понеже той търси всички принципи за изясняване на всемирните явления в рамките на света, а не извън него. Точно както монизмът изобщо не допуска мисълта за други принципи на познанието освен човешките (срв. стр. 115 и сл.), по същия начин той решително отхвърля мисълта за други нравствени максими освен човешките. Подобно на човешкото познание, човешката нравственост е обусловена от човешката природа. И както други същества ще разбират под познание нещо съвсем друго в сравнение с нас, така други същества ще имат и друга нравственост. За привърженика на монизма нравствеността представлява специфично човешко качество, а свободата е човешката форма да бъдеш нравствен.

Първа добавка към новото издание (1918 г.). Известно затруднение при преценката на изложеното в двата предходни раздела може да възникне поради това, че човек като че ли се вижда изправен пред някакво противоречие. От една страна, става дума за изживяване на мисленето, чието значение се схваща като всеобщо и еднакво валидно за всяко човешко съзнание; от друга страна, тук се посочва, че идеите, които се осъществяват в нравствения живот и са еднакви по вид с мисловно добиваните идеи, се изявяват по индивидуален начин във всяко човешко съзнание. Ако при това съпоставяне някой неизбежно се чувства изправен пред някакво „противоречие" и ако не проумява, че тъкмо живото съзерцание на тази действително съществуваща противоположност разкрива частица от същността на човека, той няма да може да схване в правилна светлина нито идеята за познанието, нито идеята за свободата. За възгледа, който представя своите понятия единствено като извлечени (абстрахирани) от сетивния свят, и не позволява на интуицията да влезе в правата си, приетата тук за реалност мисъл си остава „чисто противоречие". За един възглед, който прозира как идеите интуитивно биват изживявани като една основаваща се на себе си реалност, става ясно, че в рамките на света на идеите човекът при познанието се вживява в нещо единно за всички хора, а когато заема от този свят на идеите интуициите за своите волеви актове, той индивидуализира една брънка от този идеен свят чрез същата дейност, която в духовно-идейния процес при познанието той разгръща като общочовешка. Изглеждащото като логическо проти-

воречие, а именно общият характер на познавателните идеи и индивидуалният характер на нравствените идеи, се превръща - погледнато е него-

вата реалност - направо в живо понятие. Един отличителен белег на човешката същност е заложен в това, че в човека подлежащото на интуитивно схващане се движи като живо махало от една крайна точка до друга между общовалидното познание, и индивидуалното преживяване на това общовалидно. Който не може да види едната крайна точка на махалото в нейната реалност, за него мисленето си остава само една субективна човешка дейност; който не може да вникне в другата крайна точка, на него му се струва, че в мисловната дейност на човека се загубва всеки индивидуален живот. За мислителя от първия тип непроницаем факт е познанието, а за мислителя от втория тип - нравственият живот. За обясняване на едното или на другото двамата ще приведат всякакви доводи, но все неуместни, тъй като всъщност и двамата или не схващат изживяемостта на мисленето, или погрешно я смятат за чисто абстрахираща дейност.

Втора добавка към новото издание (1918 г.). На стр. 156 се говори за материализъм. На мен ми е добре известно, че има мислители като например цитирания там Т. Цийен, които ни най-малко не смятат себе си за материалисти, но от гледната точка, застъпвана в тази книга, трябва да бъдат характеризирани с това понятие. Въпросът не опира до това, дали някой казва, че за него светът не се ограничава само в материалното битие, поради което той не бил материалист, а дали изгражда понятия, които са приложими само към едно материално битие. Който твърди, че „нашите действия, както и нашето мислене, са породени от необходимост", той е формулирал едно понятие, приложимо само към материални процеси, но не и към действията, нито към битието; и ако в мисълта си доведе своето понятие докрай, той би трябвало да мисли именно материалистически. Това, че не го прави, е в резултат само на онази непоследователност, която толкова често е последица от недоведеното докрай мислене. Сега често се чува, че материализмът на XIX век бил научно оборен. В действителност той съвсем не е оборен. В днешни дни обаче често не се забелязва, че липсват други идеи освен тия, с които може да се намери достъп само до материалното. По такъв начин сега материализмът се прикрива, докато през втората половина на XIX век открито се е излагал на показ. Спрямо един възглед за духовно вникване в света прикритият материализъм на съвременността проявява не по-малка нетърпимост, отколкото афишираният от миналото столетие. Той само заблуждава мнозина, които вярват, че отхвърлят един насочен към духовното възглед за свят, след като природонаучният „отдавна е изоставил материализма".

XI. ВСЕМИРНА ЦЕЛ И ЦЕЛ НА ЖИВОТА (ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ НА ЧОВЕКА)

След разнообразните течения в духовния живот на човечеството трябва да се проследи едно, което може да се нарече преодоляване на понятието за целесъобразност в области, където то е неуместно. Целесъобразността е определен вид последователност на явленията. Истински действителна целесъобразност има само тогава, когато в противовес на причинно-следствената връзка, където предходното събитие определя някое по-късно, последователността е обратна, и следващото събитие влияе определящо върху по-ранното. Преди всичко това е налице само при човешки действия. Човекът извършва дадено действие, като предварително си го представя и тази представа мотивира неговото действие. С помощта на представата по-късното, тоест действието, влияе върху по-ранното, тоест действащия човек. За целесъобразната взаимовръзка обаче този обиколен път посредством представата е безспорно необходим.
При процеса, който се разчленява на причина и следствие, проличава разликата между възприятие и понятие. Възприятието за причината предхожда възприятието за следствието; в нашето съзнание причина и следствие щяха да останат просто успоредно съществуващи, ако не можехме да ги свържем чрез съответстващите им понятия. Възприятието за следствието може само да следва възприятието за причината. Ако следствието трябва да окаже реално влияние върху причината, това е възможно единствено чрез понятийния фактор. Защото възприятийният фактор на следствието изобщо не е налице преди този на причината. Ако някой твърди, че дървесният цвят е цел на корена, тоест че първият оказва влияние върху втория, това твърдение се отнася само за фактора при цвета, който той мисловно констатира при него. По време на възникването на корена възприятийният фактор на цвета още не съществува. За целесъобразната взаимовръзка е необходима не само идейната законосъобразна взаимовръзка на по-късното с по-ранното, но освен туй и понятието (законът) за следствието трябва да влияе на причината реално, чрез един възприемаем процес. А възприемаемо влияние на едно понятие върху нещо друго можем да наблюдаваме само при човешките действия. Следователно представата за целесъобразност е приложима единствено тук. Както нееднократно установявахме, наивното съзнание, което признава само възприемаемото, се опитва да принесе възприемаемо и там, където се открива само идейно. Във възприемаемия процес наивното съзнание търси възприемаеми взаимовръзки, и ако не ги намери, то си ги въобразява. Представата за целесъобразност, валидна за субективните действия, е подходящ елемент за такива въображаеми взаимовръзки. Наивният човек знае как осъществява даден процес и от то-

ва заключава, че и природата постъпва по същия начин. В чисто идейните природни взаимовръзки той съзира не само невидими сили, но и

невъзприемаеми реални цели. Човекът прави сечивата си целесъобразно; според наивния реалист, Творецът изгражда организмите по същата рецепта. От тази погрешна представа за целесъобразност науките се освобождават съвсем бавно. Във философията тя и днес причинява твърде големи поразии. Там се поставя въпросът за извънсветовната цел на света, за извънчовешкото предназначение (а оттук и за целта) на човека и т. н.

Монизмът отхвърля представата за целесъобразност във всички области, изключвайки единствено човешките действия. Той издирва природни закони, а не природни цели. Природните цели са произволни допускания като невъзприемаемите сили (срв. стр. 110 и сл.). Но от гледна точка на монизма неоправдани са също допусканията за житейски цели, които човекът не си поставя сам. Целесъобразно е само онова, което едва човекът го е направил такова, защото нещо целесъобразно възниква само чрез осъществяването на дадена идея. А действена в реалистичен смисъл идеята става единствено в човека. Ето защо човешкият живот има само такава цел и такова предназначение, каквито човекът му придава. На въпроса, каква е задачата на човека в живота, монизмът може да отговори единствено: задачата, която той самият си поставя. Моята мисия на този свят не е предопределена, а съответно такава, каквато си я избера. Аз не поемам жизнения си път по точно предписан маршрут.

Идеи биват осъществявани целесъобразно само от хора. Следователно неуместно е да се говори за въплъщаване на идеи от историята. Несъстоятелни от монистично гледище са всички изрази от рода на „историята е развитието на хората към свободата" или осъществяване на нравствен ред в света и така нататък.

Привържениците на представата за целесъобразност смятат, че с нейното пожертване ще трябва да пожертват всякакъв ред и единство на света. Ето например у Роберт Хамерлинг (Атомистика на волята, т. II, стр. 201): „Докато в природата има нагони, глупаво е да се отрича наличието на цели в нея.

Както оформлението на един крайник на човешкото тяло не се определя и обуславя от някаква витаеща във въздуха идея за този крайник, а от взаимовръзката с по-голямото цяло - тялото, към което крайникът принадлежи, така и оформлението на всяко природно творение, било то растение, животно или човек, не се определя и обуславя от някаква витаеща във въздуха идея за него, а от принципа за формата на по-голямото, целесъобразно изявяващо се и оформящо се цяло на природата." И на стр. 191 от същия том: „Теорията за целесъобразността твърди само, че -

въпреки хилядите неудобства и мъки в живота на тварите - в природните образувания и еволюции несъмнено съществува голяма целесъобраз-

ност и планомерност, но целесъобразност и планомерност, които се осъществяват само в рамките на природните закони и които не могат да целят някакъв свят на безделието, където на живота да не противостои смъртта, нито на развитието - изчезването с всички негови повече или по-малко неприятни, но просто неизбежни междинни степени.
Когато на един свят от чудеса на целесъобразността, какъвто природата ни предлага във всички области, противниците на представата за целесъобразността противопоставят някакво трудно насъбрано боклучище от частични или цялостни, мними или действителни нецелесъобразности, за мен това е също така смехотворно."
Кое бива наричано тук целесъобразност? Схождането на възприятия в едно цяло. Но тъй като в основата на всички възприятия лежат закони (идеи), които установяваме чрез нашето мислене, тогава планомерното схождане на съставките на едно възприятийно цяло е именно идейното схождане на съставките на едно идейно цяло, съдържащи се в това възприятийно цяло. Когато се казва, че животното или човекът не били определяни от някаква витаеща във въздуха идея, изразът е формулиран погрешно и при неговото коригиране осъжданият възглед автоматично губи абсурдния си характер. Животното наистина не е определено от някаква витаеща във въздуха идея, а явно от една вродена му идея, представляваща неговата законосъобразна същност. За целесъобразност тук не може да се говори именно защото идеята не се намира извън нещото, а действа вътре в него като негова същност. Тъкмо онзи, който отрича, че природното творение е определено отвън (все едно дали от някаква витаеща във въздуха идея, или от една идея, намираща се извън творението и съществуваща в духа на един творец на света), трябва да признае, че това творение се определя не целесъобразно и планомерно отвън, а причинно и законосъобразно отвътре. Аз оформям една машина целесъобразно тогава, когато между частите създавам взаимовръзка, каквато те по своето естество нямат. Тогава целесъобразното в устройството се състои в това, че в основата на машината съм положил принципа на действие като нейна идея. По такъв начин машината се е превърнала в обект на възприемането със съответна идея. Такива същности са и природните творения. Който нарича дадено нещо целесъобразно затуй, защото то е образувано законосъобразно, той може да прикачи същото название и към природните творения. Тази законосъобразност обаче не бива да се смесва със законосъобразността на субективните човешки действия. Абсолютно необходимо за наличието на цел е действащата причина да бъде понятие, и то понятието за следствието. Но в природата

никъде не могат да се открият понятия като причина; оказва се, че понятието винаги представлява само идейната взаимовръзка между причина

и следствие. Причини в природата съществуват само под формата на възприятия.
Дуализмът може да говори за всемирни и природни цели. Там, където за нашето възприятие се проявява закономерна връзка между причина и следствие, дуалистът може да допусне, че виждаме само копието на една взаимовръзка, в която абсолютната всемирна същност е реализирала своите цели. Ведно с абсолютната, неподлежаща на изживяване, а само хипотетично изведена всемирна същност, за монизма отпада и основанието за допускане на всемирни и природни цели.
Добавка към новото издание (1918 г.). При едно свободно от предразсъдъци премисляне на казаното тук не може да се стигне до извода, че със своето отрицание на представата за целесъобразност по отношение на извънчовешки факти авторът на това изложение е заел позицията на онези мислители, които чрез отхвърляне на това понятие си създават възможността да схващат всичко извън човешките действия - а впоследствие и тях самите -като изцяло природен процес. От такъв извод би трябвало да предпазва самото обстоятелство, че в тази книга мисловният процес е представен като чисто духовен. Ако тук мисълта за цел се отхвърля и по отношение на духовния, намиращ се извън човешките действия свят, причината за това е, че в този свят се проявява нещо повисше в сравнение с целта, намираща откровение в човечеството. А когато едно целесъобразно предназначение на човешкия род, приемано по образец на човешката целесъобразност, бе окачествено като погрешна мисъл, имаше се предвид, че отделният човек си поставя цели и те оформят резултата от цялостната дейност на човечеството. Този резултат пък е нещо по-висше от своите съставки - човешките цели.

XII. НРАВСТВЕНОТО ВЪОБРАЖЕНИЕ*
(ДАРВИНИЗЪМ И НРАВСТВЕНОСТ)

/* Бележка на редактора: В оригиналния текст на заглавието на XII глава - Нравствено въображение - отговаря буквално преведено „Моралната фантазия". Моралната фантазия е термин въведен от Рудолф Щайнер, има специфична окраска и не се среща често в обичайната философска литература. Читателят следва да се съобразява с горното, тъй като терминът „морална фантазия" се среща и в следващите страници, преведен с „нравствено въображение"./
Свободният дух действа по свои импулси, а именно интуиции, мисловно подбрани от целостта на неговия свят на идеите. За несвободния дух причината, поради която той отделя определена интуиция от своя свят

на идеите, за да я положи в основата на едно действие, се намира в дадения му възприятиен свят, тоест в досегашните му преживявания. Преди

да стигне до някакво решение, той си спомня как някой е постъпил или е смятал за правилно да постъпи в аналогичен на неговия случай, или пък какво Бог е заповядал относно този случай и така нататък, и действа в зависимост от това. За свободния дух тези предварителни условия не са единствените подтици към действие. Той взема едно направо първично решение, без да се интересува как други са постъпвали в подобен случай и каква заповед съществува за това. Той има чисто идейни причини, които го подбуждат да излъчи измежду множеството свои понятия едно точно определено и да го претвори в дело. Неговото действие обаче ще бъде част от възприемаемата действителност. Следователно извършеното от него ще бъде тъждествено с едно съвсем определено възприятийно съдържание. Понятието ще трябва да се осъществи в един конкретен отделен процес. Самото понятие не ще може да съдържа този отделен случай. Към него то ще може да се отнася по същия начин, както едно понятие се отнася изобщо към дадено възприятие, например понятието за лъв към един отделен лъв. Междинно звено между понятието и възприятието е представата (срв. стр. 99 и сл.). За несвободния дух това междинно звено по начало е дадено. В съзнанието му мотивите по начало съществуват като представи. Ако иска да извърши нещо, той го прави така, както го е видял или както му е заповядано за отделния случай. Поради това авторитетът действа най-добре чрез примери, тоест чрез предаване на точно определени отделни действия в съзнанието на несвободния дух. Християнинът действа не толкова според учението, колкото по образец на Спасителя. Правилата имат по-малко значение за положителните действия, отколкото не извършването на определени деяния. Законите приемат форма на всеобщи понятия само тогава, когато забраняват действия, но не и когато повеляват извършването им. На несвободния дух закони за това, което е наложително да извърши, трябва да се дават в съвсем конкретна форма: Почисти улицата пред твоята порта! Плати в данъчната служба Х данъците си в установения тук размер! и така нататък, форма на понятия имат законите за предотвратяване на деяния: Не кради! Не прелюбодействай! Но и тези закони въздействат на несвободния дух само чрез насочване към някоя конкретна представа, например към представата за съответните временни наказания, за терзание на съвестта или за вечно проклятие и подобни.

Щом подтикът към дадено действие се появи в общопонятийната форма (например: прави добро на ближния си; живей така, че да не вредиш на здравето си), тогава във всеки отделен случай тепърва трябва да се намери конкретна представа за действие (отнасяне на понятието към дадено възприятийно съдържание). При свободния Дух, който не се влияе нито от някакъв образец, нито от страха за някакво наказание и т. н., то-

ва превръщане на понятието в представа винаги е необходимо.
Изхождайки от съвкупността на своите идеи, човекът произвежда конкретни представи на първо място чрез въображението. Следователно, за да осъществи своите идеи и за да се утвърди, свободният дух се нуждае от нравствено въображение. То е източник за действията на свободния дух. Затова и само хора с нравствено въображение са действително морално продуктивни. Елементарните проповедници на морал, сиреч хората, които надълго и нашироко излагат нравствени правила, без да могат да ги превъплътят в конкретни представи, са морално непродуктивни. Те приличат на критиците, които умеят смислено да разясняват какви качества трябва да притежава една художествена творба, но не са в състояние лично да създадат абсолютно нищо.
За да осъществи своите представи, нравственото въображение трябва да посегне към определена област от възприятия. Действието на човека не създава възприятия, а преоформя наличните възприятия и им придава нов облик. За преобразуването на определен обект на възприемането или на съвкупност от такива обекти в съответствие с дадена морална представа човек трябва да е схванал законосъобразното съдържание (дотогавашния принцип на действие, който човек иска да обнови или да му даде нова насока) на този образ на възприятието. Освен туй трябва да се намери начинът, по който тази законосъобразност може да се превърне в нова. Тази част на моралната активност почива върху знания за света на явленията, за който става въпрос. Следователно тя трябва да се търси в някой клон на научното познание въобще. Така редом с моралната идейна способност* и с нравственото въображение моралните действия предполагат способността за преоформяне на света на възприятията, без да се накърни подчинената му на природните закони взаимовръзка. Тази способност се нарича морална техника. Тя е усвоима в смисъла, в който може да се усвои всяка наука. Общо взето, на хората по-лесно им се удава да намерят понятията за вече съществуващия свят, отколкото чрез въображението да определят продуктивно още несъществуващите бъдещи действия. Ето защо напълно възможно е хората без нравствено въображение да приемат моралните представи от другаде и умело да ги вграждат в действителността. Възможен е също така обратният случай, когато на хора с нравствено въображение им липсва техническото умение, така че, за да осъществят своите представи, те трябва да привличат други хора. /* Само повърхностни разсъждения биха могли да съзрат в употребата на думата способност тук и на други места в тази книга връщане към учението на старата психология за Душевните способности.

Значението и ясно проличава във връзка с казаното на стр. 89 н сл. - Б. а./

Доколкото за моралните действия са необходими знания относно обектите от сферата на нашата дейност, действията ни се опират на тези знания. Онова, с което трябва да се съобразяваме тук, са природните закони. Ние имаме работа с естествознание, а не с етика.
Нравственото въображение и моралната идейна способност могат да станат предмет на знанието едва след като са произведени от индивида. Но тогава те не продължават да регулират живота, а вече са го регулирали. Те трябва да се схващат като действащи причини наред с всички останали (цели те представляват само за субекта). С тях ние се занимаваме като с едно естествознание на моралните представи.
Успоредно с това не може да има някаква етика като наука за нормите. Поддържането на нормативния характер на моралните закони е било желателно поне дотолкова, доколкото етиката се е разбирала в смисъла на диетиката, която от условията на живот на организма извежда общи правила, за да може след туй въз основа на тях да влияе по-специално на тялото (Паулсен, Система на етиката). Такова съпоставяне е погрешно, понеже нашият морален живот не може да се сравнява с живота на организма, функционирането на организма протича без наша намеса; неговите закони фактически са ни дадени наготово, сиреч ние можем да ги издирваме и после да прилагаме намерените. Моралните закони обаче се създават едва от нас. Ние не можем да ги прилагаме, преди да бъдат създадени. Заблудата се поражда от това, че по съдържание моралните закони не се създават всеки момент наново, а се унаследяват. Впоследствие, възприетите от нашите предци морални закони ни се струват дадени, както природните закони на организма. Но от едно по-късно поколение те съвсем не се прилагат със същото право като диетични правила, защото са насочени към индивида, а не - както природния закон - към представителя на един род. Като организъм аз съм такъв родов представител и ще живея природосъобразно, ако в моя частен случай прилагам природните закони на рода; като нравствено същество аз съм индивид и имам мои напълно собствени закони.* /* Когато Паулсен (стр. 15 от посочената книга) казва, че „различни естествени предразположения и условия за живот изискват както различна телесна, така и различна духовно-морална диета", той е съвсем близо до правилното прозрение, ала все пак не стига до същината. Доколкото съм един индивид, аз не се нуждая от диета. Диетика се нарича умението отделният представител на рода да бъде приведен в хармония с общите закони на рода. Но като индивид аз не съм представител на рода.- Б. а./
Застъпваният тук възглед като че ли изпада в противоречие с онова

фундаментално учение на съвременното естествознание, означавано като еволюционна теория. Но това е само привидно. Под еволюция се раз-

бира реалното възникване на по-късното от по-ранното по пътя на природни закони. В органичния свят под еволюция се разбира обстоятелството, че по-късните (по-съвършените) органични форми са реални потомци на по-ранните (несъвършените) и са произлезли от тях съобразно природните закони. Привържениците на теорията за еволюцията на организмите всъщност би трябвало да си представят, че някога на земята е имало епоха, когато едно същество със собствените си очи би могло да проследи появата на влечугите от праамниотите, ако по онова време е могло да присъства като наблюдател и да разполага със съответната продължителност на живота. По същия начин еволюционистите би трябвало да си представят, че едно същество би могло да наблюдава възникването на Слънчевата система от Кант-Лапласовата мъглявина, ако по време на безкрайно дългия период е могло да пребивава свободно на съответното място в световния ефир. Тук не се взема под внимание, че при такава представа същността както на праамниотите, така и на Кант-Лапласовата мъглявина би трябвало да се мисли по-иначе в сравнение с това, което мислят материалистическите мислители. На никой еволюционист обаче не би трябвало да хрумва твърдението, че от своето понятие за праамниота той може да изведе понятието за влечугото с всички негови качества, без някога да е виждал влечуго. По същия начин от понятието за Кант-Лапласовата мъглявина не би трябвало да се извежда Слънчевата система, ако това понятие за мъглявината се приеме за пряко определено само от възприятието за мъглявината. С други думи казано, ако мисли последователно, еволюционистът е длъжен да твърди, че от по-ранни фази на развитието реално се получават по-късни и че ако ни е дадено понятието за несъвършеното и понятието за съвършеното, ние можем да прозрем взаимовръзката; но той в никакъв случай не би трябвало да допуска, че понятието, придобито за по-ранното, е достатъчно, за да може от него да се развие по-късното. От това за етика следва, че той несъмнено може да прозре взаимовръзката между по-късни и по-ранни морални понятия, но също така, че дори една единствена нова морална идея не може да се вземе от по-ранни. Като морално същество индивидът произвежда своето съдържание. За етика това произведено съдържание е една точно такава даденост, каквато са влечугите за естествоизпитателя. Влечугите са произлезли от праамниотите; но от понятието за праамниотите естествоизпитателят не може да изведе понятието за влечугите. По-късни морални идеи се развиват от по-ранни; но от нравствените понятия на един по-ранен културен период етикът не може да извлече нравствените понятия на по-късния. Обърквaнето се пре-

дизвиква от това, че като естествоизпитатели ние имаме фактите вече пред себе си и едва подир туй ги разглеждаме и опознаваме, докато при

нравствените действия първо сами създаваме фактите, които впоследствие опознаваме. При еволюционния процес на нравствения ред в света ние извършваме онова, което природата извършва на по-нисша степен: ние променяме нещо възприемаемо. Следователно етичната норма не може да бъде опозната като някой природен закон, а трябва да бъде създадена. Едва след като е налице, тя може да стане предмет на познанието.

А не е ли възможно старото да бъде мерило за новото? Няма ли всеки човек да бъде принуден да сравнява произведеното от неговото нравствено въображение с унаследените нравствени учения? По отношение на проявяващото се като нравствено продуктивно това е в същата степен безсмислено, както ако речем да сравняваме една нова природна форма със старата и кажем: тъй като влечугите не съвпадат с праамниотите, те са една неоправдана (болнава) форма.

Следователно етичният индивидуализъм не противоречи на една правилно разбрана еволюционна теория, а следва пряко от нея. Хекеловото родословно дърво от едноклетъчните до човека като органично същество би трябвало да позволява възходящо проследяване без прекъсване на природната законност и без нарушаване на единното развитие до индивида като нравствено същество в посочения смисъл. Никъде обаче от същността на един предходен вид не би могла да се изведе същността на един следващ вид. А както е вярно, че нравствените идеи на индивида са произлезли възприемаемо от тези на неговите предци, по същия начин е вярно, че индивидът е нравствено безплоден, ако той самият няма морални идеи.

Същият етичен индивидуализъм, който аз развих въз основа на предходните виждания, би могъл да се изведе и от еволюционната теория. Окончателното убеждение би било същото; само пътят на неговото постигане би бил друг.

За еволюционната теория появата на съвсем нови нравствени идеи от нравственото въображение е толкова естествена, колкото и възникването на нов животински вид от някой друг. Като монистичен светоглед тази теория е длъжна единствено да отхвърля всяко чисто хипотетично, неподлежащо на идейно изживяване отвъдно (метафизическо) въздействие както в природния, така и в нравствения живот. При това тя следва същия движещ я принцип, с чиято помощ издирва причините за нови органични форми, без да се позовава на намесата на някакво извънземно същество, което с оглед на някоя нова съзидателна мисъл чрез свръхестествено въздействие предизвиква появата на всеки нов вид. Точно как-

то за обясняване на живото същество монизмът не може да изхожда от някаква свръхестествена съзидателна мисъл, така и на него му е невъз-

можно да изведе нравствения ред в света от причини, които не се намират в рамките на изживяемия свят. Той не може да приеме за изчерпана същността на една воля като нравствена, възвеждайки я към някакво непрекъснато свръхестествено въздействие върху нравствения живот (божествено управление на света отвън) или към едно специално Откровение (възвестяване на десетте заповеди), или пък към явяването на Бога на земята (Христос). Резултатът от действието на всичко това във и при човека се превръща в нравствено, едва когато чрез човешкото изживяване стане индивидуална собственост. За монизма нравствените процеси представляват продукти на света като всичко съществуващо в него и техните причини трябва да се търсят в света и по-точно в човека, защото човекът е носител на нравствеността.

Така етичният индивидуализъм увенчава сградата, която Дарвин и Хекел се стремяха да издигнат за естествознанието. Той е одухотворено еволюционно учение, пренесено върху нравствения живот.

Който по тесногръд начин априорно отнася понятието естествен към една своеволно ограничена област, той лесно може да стигне дотам, че в него да не намери място за свободното индивидуално действие. Последователно процедиращият еволюционист не може да изпадне в такова тесногърдие. Той не може да приключи естествения път на развитие до маймуната и да припише на човека „свръхестествен" произход; редом с издирването на естествените предци на човека той е длъжен да търси и началото на духа в самата природа; при органичните дейности на човека той също не може да спре и да приеме само тях за естествени, а трябва да разглежда и нравствено-свободния живот като духовно продължение на органичния.

Съгласно своето основно схващане еволюционистът може да твърди само, че съвременните нравствени действия произхождат от други видове световни процеси; характеристиката на действията, сиреч тяхното определяне като свободни, той трябва да предостави на тяхното непосредствено наблюдение. Нали и за хората той твърди само, че са се развили от предци, които още не са били хора. А как са устроени хората - това трябва да се установи чрез наблюдение над самите тях. Резултатите от такова наблюдение не могат да изпаднат в противоречие с една правилно представена еволюционна история. Само твърдението за наличие на резултати, които изключват един естествен ред в света, би могло да не се съгласува с по-новото направление в естествознанието.* /* Означаването на мислите (етичните идеи) като обекти па наблюдението е правомерно. Защото, макар по време на мисловната дейност творенията на ми

сленето да не се включват в полето на наблюдението, по-късно те могат да станат негов обект. А по този начин ние се добрахме до нашата ха-

рактеристика за действията. - Б. а./
От едно естествознание с ясна представа за себе си етичният индивидуализъм няма защо да се бои: като отличителен белег на съвършената форма на човешките действия наблюдението установява свободата. Тази свобода трябва да бъде призната на човешката воля, доколкото тя осъществява чисто идейни интуиции. Защото те не идват в резултат на някаква действаща им отвън необходимост, а са нещо опиращо се на самото себе си. Когато човекът открие, че дадено действие е отражение на една такава идейна интуиция, той го чувства като свободно. В този отличителен белег на едно действие се крие свободата.
А какво е - от тази гледна точка - положението със споменатата още на стр. 25 разлика между двете тези: „да бъдеш свободен означава да вършиш, каквото искаш" и другата - „да можеш по свое усмотрение да искаш и да не искаш е истинският смисъл на догмата за свободната воля"? На тази разлика Хамерлинг основава именно своя възглед за свободната воля, като обявява първата теза за вярна, а втората нарича абсурдна тавтология. Той казва:
„Аз мога да върша, каквото искам. Но да се твърди, че мога да искам, каквото поискам, е безсмислена тавтология." Дали мога да извърша, тоест да осъществя в действителност онова, което искам, което следователно съм си поставил като идея на моето действие, това зависи от външни обстоятелства и от техническото ми умение (срв. стр. 171 и сл.). Да бъдеш свободен означава чрез нравственото въображение спонтанно да можеш да определиш представите (подбудите), лежащи в основата на действията. Свободата е невъзможна, ако моите морални представи се определят от нещо извън мен (някакъв механичен процес или хипотетичен Бог извън света). Ще рече, че аз съм свободен само тогава, когато самият аз произвеждам тези представи, а не когато мога да изпълнявам подбудите, вложени в мен от някакво друго същество. Свободно е онова същество, което може да иска смятаното от самото него за правилно. Когато някой не върши исканото от него, а нещо друго, към това друго трябва да го подтикват мотиви, които не се намират в него. Такъв човек действа несвободно. Следователно да можеш по свое усмотрение да искаш, каквото смяташ за правилно или неправилно, означава да можеш по свое усмотрение да бъдеш свободен или несвободен. Това естествено е също така абсурдно, както да виждаш свободата в способността да можеш да вършиш, каквото трябва да искаш. А последното се твърди от Хамерлинг, когато казва: „Съвършено вярно е, че волята винаги се определя от подбуди, но е абсурдно да се казва, че поради това тя била

несвободна; защото за нея не може нито да се желае, нито да се мисли по-голяма свобода от тази да се осъществява съобразно собствената си

сила и решителност." Напротив, възможно е да се желае по-голяма свобода и тъкмо тя е истинската, а имен-но сам да определяш основанията за своя волев акт.
Евентуално човекът може да бъде склонен да се откаже от извършването на онова, което иска. Само като не се чувства свободен, той допуска да му се предписва какво трябва да върши, тоест да иска онова, което не той, а някой друг смята за правилно.
Външните институции на властта могат да ми попречат да извърша желаното от мен. Тогава те просто ме обричат на бездействие или на несвобода. Те целят моята несвобода едва когато искат да заробят моя дух и да прогонят от ума ми моите мотиви, поставяйки на тяхно място своите. Ето защо църквата се обявява не само срещу делата, но и изрично срещу нечистите помисли, тоест срещу мотивите на моите действия. Тя ме прави несвободен, щом всички непосочени от нея мотиви й се струват нечисти. Една църква или някоя друга общност произвежда несвобода тогава; когато нейните свещеници или наставници превръщат себе си в повелители на съвестта, тоест когато вярващите трябва да се сдобиват с мотивите на своите действия от тях (от изповедалнята).
Добавка към новото издание (1918 г.). В тези разсъждения относно човешката воля е изложено какво може да изживее човекът при своите действия, та чрез това изживяване да стигне до съзнанието: моята воля е свободна. От особено значение е, че правото за означаване на едно желаене като свободно се постига посредством изживяването: във волята се осъществява една идейна интуиция. Това може да бъде и е само резултат от наблюдение, но в смисъла, в които човешката воля се наблюдава в един развой, чиято цел се състои в постигането на такава възможност за волята, опираща се на чисто идейната интуиция. Тя може да бъде постигната, понеже в идейната интуиция не действа нищо друго освен собствената й същност, основана на себе си. Щом една такава интуиция присъства в човешкото съзнание, тя не се е развила от процесите в организма (срв. стр. 130 и сл.), а напротив - органичната дейност се е оттеглила, за да отстъпи място на идейната. Когато наблюдавам един волев акт, който е отражение на интуицията, тогава органично необходимата дейност е оттеглена и от него. Волята е свободна. Тази свобода на волята не ще може да бъде наблюдавана от онзи, който не съумява да види как свободното желаене се състои в това, че едва чрез интуитивния елемент необходимото функциониране на човешкия организъм бива парализирано и изтласкано и на негово място бива поставена духовната дейност на изпълнената с идея воля. В несвободата на всяка воля вярва

само онзи, който не може да направи това наблюдение за двусъставността на един свободен волев акт. Който може да го направи, той се доби-

ра да прозрението, че човекът е несвободен, доколкото не може да доведе докрай процеса на обуздаване на органичната дейност, но че тази несвобода се стреми към свободата и тази свобода съвсем не е някакъв абстрактен идеал, а насочваща сила, заложена в човешката същност. Човекът е свободен дотолкова, доколкото в своята воля може да осъществи същото душевно настроение, което живее в него, когато осъзнава оформянето на чисто идейни (духовни) интуиции.

XIII. СТОЙНОСТТА НА ЖИВОТА
(ПЕСИМИЗЪМ и оптимизъм)

Обратен на въпроса за целта или предназначението на живота (срв. стр. 164 сл.) е този за неговата стойност. В това отношение срещаме два противоположни възгледа, а помежду им - всевъзможни опити за помиряването им. Според единия възглед светът е най-добрият, който може да съществува в мислите ни, а животът и действията в него са благо с неоценима стойност. Всичко се разкрива като хармонично и целесъобразно взаимодействие и заслужава възхищение. От едно по-възвишено гледище дори в привидното зло или лошо може да се различи нещо положително, защото то представлява благотворна противоположност на доброто и последното ние можем да оценим още по-добре, когато то изпъква пред злото. А и злото не е истински реално - като такова ние окачествяваме само една по-малка степен на доброто. Злото е отсъствие на доброто и само по себе си не е нещо от значение.

Другият възглед е този, който твърди, че животът е изпълнен със страдания и нищета, неудоволствието и болката навред надделяват над удоволствието и радостта. Съществуването е бреме, а небитието при всички случаи би било за предпочитане пред битието.

Като главни представители на първия възглед, на оптимизма, трябва да схващаме Шафтсбъри и Лайбниц, а като такива на втория, на песимизма - Шопенхауер и Едуард фон Хартман.

Лайбниц смята, че светът е най-добрият, какъвто може да има. По-добър не е възможен. Защото Бог е добър и мъдър. Един добър Бог иска да създаде най-добрия от световете, а един мъдър човек го познава - той може да го разпознае сред всички други възможни по-лоши светове. Само един зъл и немъдър Бог би могъл да създаде един по-лош от възможно най-добрия свят.

Който изхожда от тази гледна точка, лесно ще може да предначертае посоката, в която човешките действия трябва да поемат, за да дадат своя принос за най-доброто на света. Човекът ще трябва само да изучава во-

лята Божия и да нагажда поведението си към нея. Щом знае какви са божиите намерения относно света и човешкия род, той постъпва правил-

но. И ще се чувства честит, ако към останалото благо прибавя и своето. Така от оптимистично гледище животът заслужава да бъде живян. Той трябва да ни подтиква към действено участие в него.
Шопенхауер гледа на нещата другояче. Той не си представя основата на света като премъдра и предобра същност, а като сляп устрем или сляпа воля. Основна черта на всяка воля е вечният стремеж, непрестанната жажда за удовлетворение, което така и не може да се постигне никога. Защото след постигането на една преследвана цел възниква нова нужда и така нататък. Трайността на удовлетворението при всяко положение може да бъде само нищожна. Цялото останало съдържание на живота ни е неудовлетворено напиране, сиреч недоволство, страдания. Притъпи ли се накрая слепият устрем, на нас ни липсва всяко съдържание и съществуването ни се изпълва с безкрайна скука. Ето защо сравнително по-добре е човек да задушава в себе си желанията и нуждите, да умъртвява волята си. Шопенхауеровият песимизъм води до бездействие, неговата нравствена цел е всемирната леност.
По доста по-различен начин Хартман се опитва да обоснове песимизма и да го използва за етиката. Следвайки един любим похват на съвременността, той се старае да изгради светогледа си върху опита. Чрез наблюдение на живота Хартман иска да си изясни дали в света преобладава удоволствието или неудоволствието. Пред разума той прави преглед на онова, което на хората изглежда добруване или щастие, за да покаже, че при по-внимателно вглеждане всяко мнимо удовлетворение се оказва илюзия. Илюзия е, когато смятаме, че източници на щастието и удовлетворението намираме в здравето, младостта, свободата, сносното съществуване, любовта (половата наслада), състраданието, приятелството и семейния живот, чувството за чест, почитта, славата, властта, религиозното изграждане, заниманията с наука и изкуство, надеждата в задгробен живот, участието в културния напредък. При трезво разглеждане всяка наслада носи на света много повече злина и неволя, отколкото удоволствие. Неприятното чувство при махмурлука винаги е по-голямо от приятното чувство при опиването. Неудоволствието е далеч по-преобладаващо в света. Запитан, никой човек, дори и относително по-щастливият не би проявил желание за повторно преживяване на окаяния живот. Но тъй като Хартман не отрича присъствието на идейното (на мъдростта) в света и дори му признава равно право редом със слепия устрем (волята), той може да припише на своето първично същество сътворяването на света само ако насочи страданието на света към някаква мъдра всемирна цел. Страданието на съществата по света обаче не било нищо друго ос-

вен самото Божие страдание, понеже животът на света като цяло е тъждествен с живота на Бога. Но едно премъдро същество може да вижда

своята цел единствено в избавянето от страданията и тъй като всяко съществуване е страдание, целта му трябва да се състои в избавяне от съществуването. Цел на сътворението на света е превръщането на битието в далеч по-доброто небитие. Всемирният процес е непрестанна борба срещу божиите страдания, която накрая завършва с унищожение на всяко съществуване. Следователно нравственият живот на хората ще бъде участие в унищожението на съществуването. Бог е създал света, за да се избави чрез него от безмерните си страдания. Светът „в известен смисъл трябва да се разглежда като сърбящ обрив върху Абсолютното", чрез който неговата несъзнателна целебна сила го избавя от една вътрешна болест, „или пък като болезнен пластир за изтегляне на гной, който всеединното Същество само си слага, за да може да насочи една вътрешна болка първо навън, а впоследствие да я премахне". Хората са брънки на света, в който страда Бог. Той ги е създал, за да раздроби безмерната си болка. Болката, която всеки от нас изпитва поотделно, е само капка в безкрайното море на Божиите страдания (Хартман, феноменология на нравственото съзнание, стр. 866 сл.).

Човекът трябва да се проникне от убеждението, че преследването на индивидуално удовлетворение (егоизмът) е глупост, и да се ръководи единствено от задачата чрез самоотвержено отдаване на всемирния процес да се посвети на избавлението на Бога. В противовес на Шопенхауеровия песимизъм Хартмановият ни насочва към всеотдайна дейност в името на една възвишена задача.

Но как стоят нещата с основаването върху опита? Стремежът към удовлетворение е излизане на жизнената дейност извън рамките на жизненото съдържание. Едно същество е гладно, тоест то се стреми към нахранване, когато за по-нататъшното протичане на органичните му функции те изискват подаване на ново жизнено съдържание под формата на храна. Стремежът към почит се състои в това, че човекът смята личните си занимания за пълноценни, едва когато за дейността му постъпва признание отвън. Стремежът към познание се поражда, когато на света, който човекът може да вижда, да чува и т. н. липсва нещо дотолкова, доколкото той не го е разбрал. В стремящия се индивид изпълнението на стремежа произвежда удоволствие, а неудовлетвореността - неудоволствие. При това е важно да се установи, че удоволствието или неудоволствието зависи именно от изпълнението или неизпълнението на моя стремеж. Самият стремеж в никакъв случай не може да се смята за неудоволствие. Следователно, ако се окаже, че непосредствено след изпълнението на един стремеж отново се е появил друг, тогава аз не бива да казвам, че

за мен удоволствието е породило неудоволствие, тъй като наслада при всяко положение произвежда желание за нейното повтаряне или за ня-

какво ново удоволствие. За неудоволствие мога да говоря, едва след като това желание се е натъкнало на невъзможността да бъде изпълнено. Дори тогава, когато една изживяна наслада събуди у мен желанието да изживея някое по-голямо или по-изтънчено удоволствие, аз мога да говоря за неудоволствие, произведено от първото удоволствие, едва в мига, в който съм възпрепятстван да изживея по-голямото или по-изтънченото удоволствие. Причинителя на болката мога да открия в насладата само тогава, когато неудоволствието настъпва като естествена последица от насладата, както например при половата наслада на жената, последвана от страданията в родилното легло и грижите за отглеждане на децата. Ако стремежът като такъв предизвикваше неудоволствие, тогава всяко премахване на стремежа би трябвало да се съпътства от удоволствие. А фактически става тъкмо обратното. Липсата на стремеж в съдържанието на нашия живот поражда скука и тя е свързана с неудоволствие. Но тъй като по своето естество стремежът може да трае дълго, преди да се стигне до неговото изпълнение, и поради това временно се задоволява с надеждата за това изпълнение, трябва да се признае, че неудоволствието няма нищо общо със стремежа като такъв, а е обвързано единствено с неговото неизпълнение. Следователно Шопенхауер при всички случаи не е прав, като смята самото желание или самия стремеж (волята) за източник на страданието.

В действителност вярно е дори точно обратното. Сам по себе си стремежът (желанието) създава радост. Кой не познава насладата, която предлага надеждата за една далечна, но силно желана цел? Тази радост съпътства труда, с чиито плодове трябва да се сдобием едва в бъдещето. Това удоволствие е напълно независимо от постигането на целта. А когато тя бъде постигната, тогава удоволствието от изпълнението й се прибавя като нещо ново към удоволствието от стремежа. Ако ли пък някой рече, че към неудоволствието от непостигнатата цел се прибавяло и това от измамената надежда и в крайна сметка правело неудоволствието от неизпълнението все пак по-голямо, отколкото евентуалното удоволствие от изпълнението, нему трябва да се отговори: възможен е и обратният случай - ретроспективният поглед към насладата по време на неизпълненото желание ще въздейства не по-рядко облекчително върху неудоволствието от неизпълнението. Доказателство за това твърдение е онзи, който предвид на пропадналата надежда възкликва: Направих всичко, каквото можах! Блаженото чувство, че си искал да постигнеш максималното според силите си, остава незабелязано за ония, които свързват всяко неизпълнено желание с твърдението, че не само не е настъпи-

ла радостта от изпълнението, но е била разрушена и насладата от самото желание.

Изпълнението на едно желание предизвиква удоволствие, а неизпълнението му - неудоволствие. От това не бива да се заключава, че удоволствие е удовлетворяването на едно желание, а неудоволствие - неговото неудовлетворяване. И удоволствието, и неудоволствието могат да се появят в едно същество, без да са последици от едно желание. Заболяването е неудоволствие, което не се предхожда от желание. Ако някой рече да твърди, че заболяването било неудовлетворено желание за здраве, той ще допусне грешката, че за положително желание приема самопонятното и недоведено до съзнанието искане да не се боледува. Когато някой получава наследство от богат родственик, за чието съществуване изобщо не е подозирал, този факт го изпълва с удоволствие без предхождало го желание.

И така, ако някой иска да провери дали превесът се намира на страната на удоволствието или на страната на неудоволствието, в сметката ще трябва да включи: удоволствие от желанието, удоволствие от изпълнението на желанието и удоволствие, с което сме се сдобили без стремеж. На другата страна на сметководната книга ще трябва да стои: неудоволствие от скука, неудоволствие от неизпълнен стремеж и накрая неудоволствие, настъпило без наше желание. Към последния вид спада и неудоволствието, което ни причинява натрапената, неизбрана от самите нас работа.

Сега възниква въпросът кое е подходящото средство за съставяне на равносметка от този дебит и кредит? Едуард фон Хартман е на мнение, че това е преценяващият разум. От една страна, той пише (философия на несъзнателното, седмо издание, т. II, стр. 290): „Болка и удоволствие има само доколкото биват усещани." От това следва, че за удоволствието няма друго мерило освен субективната мярка на чувството. Аз трябва да усетя дали сборът от моите чувства на неудоволствие, съпоставен с моите чувства на удоволствие, дава у мен превес на радостта или на болката. Независимо от това Хартман твърди: „Ако стойността на живота на всяко същество може да се пресметне само по неговата собствена субективна мярка..., то това съвсем не означава, че всяко същество извежда верния аритметичен сбор от всички афекции през своя живот или, с други думи, че неговата цялостна преценка за собствения му живот е вярна по отношение на субективните му преживявания." По такъв начин в оценител отново бива превръщана разумната преценка на чувството.*

/* Който иска да изчисли дали по-голям е общият сбор на удоволствието или този на неудоволствието, той взема предвид именно, че пресмята нещо, което никъде не се преживява. Чувството влиза в сметката - за реалната оценка на живота се взема под внимание реалното преживяване, а не резултатът от някакво мнимо пресмятане. - Б. а./

Който с по-голяма или с по-малка точност се присъедини към виждани-

ята на мислители като Едуард фон Хартман, може да сметне, че за да стигне до по-вярна преценка на живота, би трябвало да отстрани от пътя си факторите, които изопачават нашата оценка относно равносметката на удоволствието и неудоволствието. Това той може да постигне по два начина. Първо, като докаже, че нашето желание (нагон, воля) внася смущение в трезвата ни преценка за стойността на чувството. Така например ние би трябвало да си кажем, че половата наслада е източник на злото, но обстоятелството, че у нас половият нагон действа силно, ни подвежда да се залъгваме с едно удоволствие, което съвсем не съществува в такава степен. Ние искаме да се наслаждаваме, поради което пред себе си признаваме, че насладата ни причинява страдания. Второ, като подложи чувствата на критика и се опита да докаже, че пред познанието на разума обектите, които пораждат чувствата, се оказват илюзии и че те биват разрушавани в мига, когато нашият непрестанно нарастващ интелект прозре илюзиите.

Той може да си представи нещата по следния начин. Ако някой честолюбив човек реши да си изясни дали до момента, в който се впуска в разсъждения, удоволствието или неудоволствието е имало преобладаващ дял в живота му, при своята преценка той трябва да се освободи от два източника на грешки. Понеже е честолюбив, тази основна черта на неговия характер ще му представи радостите от признанието за неговите постижения през увеличително стъкло, а огорченията поради незачитане - през умаляваща леща. По времето, когато се е сблъсквал с незачитане, той е изпитвал огорчения именно защото е честолюбив, но като спомен те се явяват в по-слаба светлина, докато радостите от признанието, към които е толкова податлив, се запомнят много трайно. За честолюбивия несъмнено е истинска благодат, че това е така. В мигове-те на самонаблюдение илюзията умалява чувството на неудоволствие. При все това неговата преценка е погрешна. Страданията, над които за него сега се простира едно було, той е трябвало да преживее действително в целия им размер, така че той фактически ги поставя погрешно в сметководната книга на своя живот. За да стигне до правилна оценка, в момента на разсъжденията си честолюбивият би трябвало да се отърси от своето честолюбие. Със своето духовно око той би трябвало да разглежда дотогавашния си живот без лещи. В противен случай ще прилича на търговец, който при приключване на своите сметки на страната на приходите поставя и своето търговско усърдие.

Но той може да продължи и по-нататък. Може да каже: честолюбивият

ще си изясни също така, че признанието, към което се стреми, е нещо без стойност. Той сам или с помощта на други ще стигне до убеждението, че един разумен човек не може да държи много на признание от

страна на хората, понеже „при всички въпроси, които не са жизнено важни за развитието или пък вече окончателно са решени от науката", винаги може да се гарантира, „че мнозинството не е право и че малцинството е право". „На такава оценка предоставя своето щастие в живота онзи, който превръща честолюбието в своя пътеводна звезда" (Философия на несъзнателното, т. II, стр. 332). Ако честолюбивият си каже всичко това, тогава той трябва да окачести като илюзия онова, което неговото честолюбие му представя като реалност, следователно и чувствата, свързани със съответните илюзии на неговото честолюбие. Поради тази причина би могло да се каже, че от сметката за стойността на живота трябва да отпаднат също чувствата на удоволствие, произтичащи от илюзии; каквото оставало подир туй, представлявало свободната от илюзии съвкупност на удоволствието в живота, която в сравнение със съвкупността на неудоволствието била толкова малка, че животът не бил никаква наслада и че небитието било за предпочитане пред битието. Но докато няма никакво съмнение, че илюзията, причинена от намесата на нагона за честолюбие, води до погрешен резултат при съставяне на равносметката на удоволствието, казаното относно установяването на илюзорния характер на обектите на удоволствието трябва да бъде оспорено. Елиминирането на всички чувства на удоволствие, пораждани от действителни или мними илюзии, от равносметката на удоволствието в живота направо би изопачило тази равносметка. Защото честолюбивият действително се е радвал на признанието от страна на множеството, независимо дали по-късно той самият или някой друг съзнава това признание като илюзия. С това изпитаното радостно усещане ни най-малко не се понижава. Елиминирането на всички подобни „илюзорни" чувства от равносметката на живота съвсем не поставя правилно нашата оценка за чувствата, а заличава от живота действително налични чувства.

И защо трябва да се елиминират тези чувства? Който ги има, нему те доставят удоволствие; който ги е превъзмогнал, за него чрез изживяването на превъзмогването (не чрез самодоволно усещане „Какъв човек съм бил!", а чрез обективните източници на удоволствие, намиращи се в превъзмогването) настъпва макар и одухотворено, но затова пък не по-малко значително удоволствие. Когато от равносметката на удоволствието биват зачертавани чувства поради връзката им с обекти, които се оказват илюзии, тогава стойността на живота се поставя в зависимост не от количеството, а от качеството на удоволствието, а в това качество - от стойността на пораждащите удоволствие неща. Но ако реша да опре-

деля стойността на живота в зависимост от количеството удоволствие или неудоволствие, което той ми носи, тогава не бива да предпоставям нещо друго, чрез което пък да определям стойност-та или непригоднос-

тта на удоволствието. Ако кажа, че искам да сравня количеството удоволствие с количеството неудоволствие, за да видя кое е по-голямо, тогава в сметката трябва да включа всичкото удоволствие и неудоволствие в действителните му размери без оглед на това, дали в основата му лежи някаква илюзия или не. Който приписва на едно почиващо на илюзия удоволствие по-малка стойност за живота, отколкото на друго, което може да бъде оправдано пред разума, той поставя стойността на живота в зависимост и от други фактори освен удоволствието.
Който намалява стойността на удоволствието поради това, че се поражда от малоценен обект, той прилича на търговец, отбелязващ в сметката си значителна печалба от една фабрика за играчки с четвъртината от сумата, понеже там се произвеждали предмети за записване на децата.
Следователно илюзорният характер на някои обекти, предизвикващи усещането за удоволствие, трябва изцяло да се остави настрана, когато става дума само за количественото съпоставяне на удоволствието и неудоволствието.
Досега препоръчваният от Хартман път на разумно разглеждане на произведеното от живота количество удоволствие и неудоволствие ни доведе дотам, че вече знаем как да съставим сметката, кое да поставим на едната и кое на другата страна на нашата сметководна книга. Но как да бъде извършено изчислението? А и годен ли е разумът да направи равносметката?
Търговецът е допуснал грешка в изчисленията си, ако пресметнатата печалба не се покрива със стоката, доказуемо реализирана или подлежаща на реализиране чрез фирмата. И философът непременно ще е допуснал грешка в преценката си, ако не може да приведе доказателства примерно за измъдрувания превес на удоволствието или на неудоволствието в усещането.
Засега не искам да подлагам на проверка сметката на песимистите, опиращи се на едно разглеждане на света от позициите на разума; но който трябва да реши дали да остане на жизненото поприще или не, той първо ще поиска доказателство, което да разкрива пресметнатия превес на неудоволствието.
По такъв начин ние се докоснахме до точката, където разумът не е к състояние просто от само себе си да определи превеса на удоволствието или на неудоволствието в живота, а трябва да покаже този превес като възприятие. За човека реалното е достижимо не в самото понятие, а в мисловно опосредственото взаимно проникване на понятие и възпри-

ятие (чувството също е възприятие), (срв. стр. 83 сл.) И търговецът ще се откаже от фирмата си едва тогава, когато изчислената от неговия счетоводител загуба на стоки бъде потвърдена от фактите. Ако това не е

така, той накарва счетоводителя да направи повторно сметката. Съвсем по същия начин ще постъпи човекът от ежедневието. Ако философът рече да му докаже, че неудоволствието е далеч по-много от удоволствието, само че не го усеща, той ще му отвърне: заблудил си се, премисли нещата още веднъж. Но ако в някоя фирма в даден момент действително са налице такива загуби, че никакъв кредит вече не е достатъчен, за да удовлетвори заемодавците, то банкрутът настъпва дори тогава, когато търговецът не държи да има яснота за положението си чрез сметководството. Точно така до банкрут в живота би трябвало да се стигне, ако в даден момент количеството неудоволствие у някой човек стане толкова голямо, че никаква надежда (кредит) за бъдещо удоволствие не би могла да му помогне да превъзмогне страданието.

Но ето че броят на самоубийците все пак е относително малък в сравнение с количеството на ония, които смело продължават да живеят. Най-малко са хората, сложили край на живота си поради наличие на неудоволствие. Какво следва от това? Или че не е правилно да се казва, че количеството неудоволствие било по-голямо от количеството удоволствие, или че ние съвсем не поставяме по-нататъшния си живот в зависимост от усещаното количество удоволствие или неудоволствие.

По съвсем своеобразен начин песимизмът на Едуард фон Хартман стига дотам, че обявява живота за лишен от стойност поради преобладаващите в него страдания, но при все това отстоява необходимостта да бъде живян. Тази необходимост се състои в това, че посочената по-горе (стр. 184 сл.) цел на живота могла да бъде постигната от човека само с неуморен, всеотдаен труд. Но докато хората все още следвали егоистичните си щения, те били негодни за такъв безкористен труд. На същинската си задача те се посвещавали едва след като чрез опита и разума са се убедили, че преследваните от егоизма наслади в живота не могат да бъдат постигнати. По този начин песимистичното убеждение трябва да стане източник на безкористността. Едно възпитание въз основа на песимизма трябва да изкорени егоизма, като покаже неговата безперспективност.

Така според този възглед стремежът към удоволствие бил изконно заложен в човешката природа. Едва след като се прозре невъзможността да бъде осъществен, този стремеж отстъпвал мястото си на по-висши задачи на човечеството.

За нравствения светоглед, който от признаването на песимизма очаква отдаване на неегоистични цели в живота, не може да се каже, че преодо-

лява егоизма в истинския смисъл на думата. Нравствените идеали били достатъчно силни да овладеят волята едва тогава, когато човекът се уверял, че егоистичният стремеж към удоволствие не може да доведе до

удовлетворение. Човекът, чийто егоизъм копнеел за плодовете на удоволствието, ги намирал кисели, защото не можел да ги стигне - обръщал им гръб и се отдавал на безкористен начин на живот. Според песимистите нравствените идеали не били достатъчно силни за преодоляване на егоизма; те обаче изграждали своето господство върху почвата, разчистена преди туй от познанието за безперспективността на егоизма.

Ако по естествена предразположеност хората се стремяха към удоволствието, без да им е възможно да го постигнат, тогава унищожаването на битието и избавлението чрез небитието щяха да бъдат единствената разумна цел. И ако се застъпва възгледът, че същинският носител на мировата скръб бил Бог, тогава хората би трябвало да си поставят задачата да осъществят избавлението на Бога. Чрез самоубийството на отделния човек постигането на тази цел не се подпомага, а се спъва. Логично ще е Бог да е създал хората само за да осъществят Неговото избавление. Иначе сътворението би било безцелно. А един такъв светоглед има предвид цели извън човека. Във всеобщото дело по избавлението всеки трябва да извърши определената му работа. Измъкне ли се от нея чрез самоубийство, тогава предвидената за него работа ще трябва да се извърши от някой друг. Този някой друг ще трябва вместо него да понася несгодите на битието. И тъй като във всяко същество Бог съществува като същинския носител на страданието, самоубиецът не само че ни най-малко не намалява Божието страдание, ами поставя пред Бога ново затруднение: да създаде негов заместник.

Всичко това предпоставя удоволствието като стойностна мярка за живота. Животът се проявява чрез една съвкупност от нагони (нужди). Ако стойността на живота зависеше от това дали той носи повече удоволствие, или неудоволствие, тогава като лишен от стойност трябва да се окачести нагонът, който причинява на своя носител предимно неудоволствие. Нека разгледаме нагона и удоволствието по отношение на това дали нагонът може да се измерва чрез удоволствието. За да не събудим подозрение, че в началото на живота поставяме „аристократичната сфера на Духа", ще започнем с една „чисто животинска" нужда, а именно с глада.

Гладът възниква, когато без нов приток на вещества нашите органи не могат да продължават функционирането си в съответствие със своето предназначение. Преди всичко гладният се стреми да се засити. Щом подаването на храна се извърши в такава степен, че гладът да престане, тогава е постигнато всичко, което цели нагонът за хранене. Наслади

свързана със засищането, се състои най-напред в отстраняване на страданието, което причинява гладът. Към чистия нагон се прибавя и една друга нужда. Чрез приемане на храна човекът иска не само да възс-

танови нарушените функции на своите органи, респективно да премахне страданието от глада, но се старае да постигне това при наличие на приятни вкусови усещания. Когато е гладен и след половин час го очаква апетитна трапеза, той може дори да избегне да си развали удоволствието от по-доброто чрез лошокачествена храна, която би могла да го задоволи преди това. Той използва глада, за да получи пълна наслада от своето хранене. По такъв начин за него гладът се превръща едновременно в източник на удоволствие. Ако ли пък можеше да се утоли всичкият наличен глад на света, тогава щеше да се получи цялото количество наслада, дължащо се на съществуващата нужда от хранене. Към него би трябвало да се прибави особената наслада, която лакомниците изпитват поради необичайната изтънченост на своите вкусови нерви.

Това количество наслада щеше да има възможно най-високата стойност, ако никоя нужда, насочена към въпросния начин на наслаждение, не оставаше незадоволена и ако редом с насладата не трябваше да се взема в сметката и известно количество неудоволствие.

Съвременното естествознание е на мнение, че природата произвежда повече живот, отколкото може да поддържа, което ще рече, че поражда и повече глад, отколкото е в състояние да задоволява. Произведеният излишък от живот трябва да загине мъчително в борбата за съществуване. Няма съмнение, че във всеки миг на всемирния процес жизнените нужди са по-големи от наличните средства за тяхното задоволяване и че поради това насладата от живота се накърнява. Но действително съществуващата отделна наслада от живота в никаква степен не се намалява. Където се постига задоволяване на желанието, там съответното количество наслада е налице, дори ако в самото желаещо същество или в останалите има освен туй немалко незадоволени нагони. И ако все пак нещо се намалява, то това е стойността на насладата от живота. Задоволяват ли се само част от нуждите на едно живо същество, то получава съответната наслада. Нейната стойност е толкова по-малка, колкото по-малка е насладата в сравнение с цялостното изискване на живота в областта на въпросните желания. Тази стойност може да се представи като дробно число, чийто числител застъпва действително наличната наслада, а знаменателят му - съвкупността от нуждите. Дробта има стойност 1, когато числителят и знаменателят са равни, тоест когато всички нужди се задоволяват. Тя ще бъде по-голяма от 1, когато в едно живо същество удоволствието е повече, отколкото изискват неговите желания; а по-малка от 1 ще бъде тогава, когато количеството наслада изостава от

съвкупността на желанията. Дробта обаче никога не може да стане нула, щом числителят има дори незначителна стойност. Ако преди смъртта си някой направи окончателна равносметка и си представи количеството

наслада, свързано с определен нагон (например с глада), разпределено върху целия живот с всички изисквания на този нагон, изживяното удоволствие може да има доста малка стойност, но без стойност то не може да остане. При постоянно количество наслада стойността на удоволствието от живота намалява с увеличаване на нуждите на едно живо същество. Същото важи за сбора от всичкия живот в природата. Колкото по-голям е броят на живите същества в сравнение с броя на ония, които могат да намерят пълно задоволяване на своите нагони, толкова по-малка е средната стойност на удоволствието от живота. Полиците по отношение насладата в живота, които са ни издадени в лицето на нашите нагони, просто поевтиняват, когато липсва надеждата, че могат да се изплатят в пълен размер. Ако три дни подред имам достатъчно за ядене и за сметка на това после трябва да гладувам през следващите три дни, това не намалява насладата от трите сити дни. Но в такъв случай трябва да си я представя разпределена върху шестте дни, с което нейната стойност за моя нагон за хранене спада наполовина. Същото е положението с величината на удоволствието, сравнена със степента на моята нужда. Ако ми се ядат два сандвича, а мога да получа само един, тогава извлечената от него наслада има само половината от стойността, която тя би имала, ако яденето ме бе заситило. Това е начинът, по който в живота се определя стойността на удоволствието. То се измерва с нуждите на живота. Нашите желания са мярката, удоволствието е измереното. Насладата от засищането придобива стойнност само чрез наличието на глада; а стойност с определена величина тя придобива от отношението, в което стои спрямо величината на нашия глад.

Неизпълнените изисквания на живота хвърлят сянка също върху задоволените желания и намаляват стойността на изпълнени с наслада часове. Може обаче да се говори и за моментната стойност на едно чувство на удоволствие. Тази стойност е толкова по-малка, колкото по-малко е удоволствието в сравнение с продължителността и силата на нашето желание.

За нас пълна стойност има едно количество удоволствие, което по продължителност и степен съвпада точно с нашето желание. Когато едно количество удоволствие е по-малко от нашето желание, то намалява стойността на удоволствието, а когато е по-голямо, произвежда неизискван излишък, който бива усещан като удоволствие дотогава, докогато по време на наслаждението съумяваме да повишим нашето желание. Не сме ли в състояние да запазим равновесието между нарастващото удо-

волствие и повишаването на нашето желание, тогава удоволствието се превръща в неудоволствие. Обектът, който иначе би ни задоволил, ни връхлита противно на нашето желание и ни причинява страдание. Това

доказва, че за нас удоволствието има стойност дотогава, докато можем да го измерваме с нашето желание. Една прекомерност от приятно чувство преминава в болка. Това можем да наблюдаваме особено при хора, чието желание за някакъв вид удоволствие е извънредно малко. У хора, чийто нагон за хранене е притъпен, яденето лесно предизвиква отвращение. От това също личи, че желанието е стойностен показател за удоволствието.

Тук песимистът може да каже, че незадоволеният нагон за хранене носи на света не само неудоволствие от пропуснатата наслада, но и истински страдания, неволи и нищета. При това той може да се позове на неизразимата мизерия на хората, сполетени от грижите по изхранването, на целокупното неудоволствие, което такива хора изпитват косвено от липсата на храна. А ако рече да разпростре твърдението си върху природата извън човека, може да посочи мъките на животните, които в някои сезони измират от глад поради липса на храна. За тези злини песимистът твърди, че те значително превишават количеството наслада, създавана на света от нагона за хранене.

Няма съмнение, че удоволствието и неудоволствие-то подлежат на сравняване и че превесът на едното или на другото може да се определи, както това става при печалбата и загубата. Но когато песимизмът смята, че на страната на неудоволствието се получава превес и че от това може да заключава за липсата на стойност на живота, той изпада в заблуда дотолкова, доколкото прави сметка, която в действителния живот не се изпълнява.

Във всеки отделен случай нашето желание се насочва към определен обект. Както видяхме, стойността на удоволствието при неговото задоволяване ще нараства толкова повече, колкото по-голямо е количеството удоволствие в сравнение с величината на нашето желание.* /* Тук се абстрахираме от случая, когато чрез прекомерно повишаване на удоволствието то преминава в неудоволствие. - Б. а./. Но от величината на нашето желание зависи също размерът на неудоволствието, за което трябва да държим сметка, за да постигнем удоволствието. Количеството неудоволствие ние сравняваме не с количеството удоволствие, а с величината на нашето желание. Заради насладата в по-добри времена, обичащият да си похапва по-лесно ще надмогне един период на гладуване, в сравнение с онзи, комуто липсва радостта от задоволяване на нагона за хранене. Жената, която иска да има дете, не сравнява удоволствието, пораждано от неговото притежаване, с количеството неудоволствие, про-

изтичащо от бременността, раждането, грижите по отглеждане на детето и така нататък, а с желанието си да има дете.

Ние никога не се стремим към някакво абстрактно удоволствие в опре-

делен размер, а към конкретно задоволяване по съвсем определен начин. Когато се стремим към едно удоволствие, което трябва да бъде постигнато чрез определен обект или чрез определено усещане, ние не можем да бъдем задоволени, ако получим друг обект, или друго усещане, които ни доставят удоволствие в същия размер. Който се стреми към засищане, удоволствието от него не може да му бъде заменено от друго в същия размер, но може да бъде произведено по заобиколен начин. Само в случай, че нашето желание се стреми най-общо към определено количество удоволствие, то би трябвало да заглъхне незабавно, щом това удоволствие не би могло да се постигне без едно превишаващо го по величина неудоволствие. Но тъй като задоволяването се цели по определен начин, удоволствието настъпва след изпълнението му дори тогава, когато то неизбежно е съпроводено от превишаващото го неудоволствие. Поради това, че нагоните на живите същества се движат в определена посока и преследват конкретна цел, отпада възможността възникващото по пътя към тази цел количество неудоволствие да се взема под внимание като равностоен фактор. Когато желанието е толкова силно, че след превъзмогване на неудоволствието - колкото и голямо да е то в абсолютен вид - все още съществува в известна степен, тогава удоволствието от задоволяването му пак може да се изпита в пълен размер. Следователно желанието не поставя неудоволствието в пряка връзка с постигнатото удоволствие, а в непряка, като свързва собствената си величина (в сравнение) с тази на неудоволствието. Въпросът не е дали по-голямо е подлежащото на постигане удоволствие, или неудоволствието, а дали по-голям е стремежът към преследваната цел или съпротивата на възникващото неудоволствие. Ако съпротивата превишава желанието, тогава то се примирява с неизбежното, сковава се и престава да действува. Поради това, че се цели задоволяване по определен начин, свързаното с него удоволствие придобива значение, което дава възможност след настъпилото задоволяване необходимото количество неудоволствие да се включи в сметката само дотолкова, доколкото то е намалило размера на нашето желание. Ако съм страстен любител на панорамните гледки, аз никога не пресмятам колко удоволствие ми доставя гледката от планинския връх, сравнено пряко с неудоволствието от мъчителното изкачване и слизане. Но аз премислям дали след преодоляване на трудностите моето желание за панорамни гледки все още ще бъде достатъчно силно. Удоволствието и неудоволствието могат да дадат общ резултат само косвено чрез величината на желанието. Така че въпросът не е дали съ-

ществува превес на удоволствието, или на неудоволствието, а дали желанието за постигане на удоволствие е достатъчно силно, за да превъзмогне неудоволствието.

Доказателство за правилността на това твърдение е обстоятелството, че когато удоволствието трябва да бъде постигнато с цената на голямо неудоволствие, неговата стойност се преценява като по-висока, отколкото ако ни го поднесат като неочакван дар. Когато мъките и страданията са отслабили нашето желание, но целта все пак бъде постигната, тогава именно удоволствието нараства в сравнение с все още останалото количество желание. А това съотношение, както показах, представя стойността на удоволствието (срв. стр. 198). Друго едно доказателство е това, че живите същества (в това число и човекът) разгръщат своите нагони дотогава, докато са в състояние да понасят противостоящите им страдания и мъки. А борбата за съществуване е само последица от този факт. Наличният живот се стреми към разгръщане, и от борбата се отказва само онази част, чиито желания биват задушавани под гнета на трупащите се затруднения. Всяко живо същество търси храна дотогава, докато липсата й разруши живота му. Човекът също посяга на себе си, когато (с право или без право) вярва, че не може да се добере до житейските цели, заслужаващи според него да бъдат постигнати. Но докато все още вярва във възможността да се добере до онова, което по негово виждане заслужава да бъде постигнато, той се бори срещу всички мъки и страдания. Едва философията би трябвало да внуши на човека мнението, че волята има смисъл само тогава, когато удоволствието е по-голямо от неудоволствието; по своята природа той иска да постигне обектите на своето желание, ако може да понесе неизбежното в случая неудоволствие, колкото и голямо да е то. Но една такава философия би била погрешна, защото поставя човешката воля в зависимост от едно обстоятелство (превес на удоволствието над неудоволствието), което поначало е чуждо на човека. Изначалната мярка на волята е желанието, което се налага, докато може. Когато става дума за удоволствие и неудоволствие при задоволяването на едно желание, сметката, правена от живота, а не от една разсъдъчна философия, може да се сравни със следната. Ако при покупката на определено количество ябълки съм принуден ведно с хубавите да взема двойно повече лоши, понеже продавачът иска да разчисти сергията си, аз нито за миг няма да се замисля дали да взема лошите ябълки, щом по моя преценка стойността на по-малкото количество хубави е достатъчно висока, че за покупната цена да поема и разноските за отстраняването на лошата стока. Този пример онагледява връзката между доставените от един нагон количества удоволствие и неудоволствие. Аз не определям стойността на хубавите ябълки чрез изваждане на тех-

ния сбор от този на лошите, а според това дали първите все още притежават някаква стойност въпреки наличието на вторите.

Точно както при насладата от хубавите ябълки аз съм се абстрахирал от

лошите, по същия начин се заемам със задоволяването на едно желание, след като съм игнорирал възникващите по необходимост страдания.
Дори песимизмът да беше прав в твърдението си, че на света съществува повече неудоволствие, отколкото удоволствие, това нямаше да повлияе върху волята, тъй като живите същества все пак се стремят към остатъка от удоволствието. Ако беше безупречно, емпиричното доказателство, че болката надделява над радостта, щеше да бъде подходящо за показване безперспективността на онова философско направление, което вижда стойността на живота в превеса на удоволствието (евдемонизъм), но не и за представяне на волята въобще като неразумна, защото волята се насочва не към някакъв превес на удоволствието, а към количеството удоволствие, оставащо след приспадане на неудоволствието. Това количество удоволствие все още се явява цел, заслужаваща постигането си.
Опити за опровергаването на песимизма са направени чрез твърдението, че било невъзможно да се пресметне превесът на удоволствието или на неудоволствието в света. Възможността за всяко изчисление се опира на това, че според големината им, пресмятаните неща са сравними помежду си. А всяко неудоволствие и всяко удоволствие имат определена големина (сила и продължителност). Усещанията за удоволствие от различен вид също можем да сравняваме поне приблизително според големината им. Ние знаем дали една хубава пура, или един хубав виц ни доставят по-голямо удоволствие. Следователно срещу сравнимостта на различни видове удоволствие и неудоволствие според големината им не може да се възрази нищо. И изследователят, който си поставя за задача да определи превеса на удоволствието или на неудоволствието в света, изхожда от напълно оправдани предпоставки. Може да се твърди, че песимистичните резултати са погрешни, но не бива да се поставя под съмнение възможността за научна преценка на количествата удоволствие и неудоволствие, а оттук и съставянето на равносметка на удоволствието. Неправдоподобно е обаче да се твърди, че от резултата на това пресмятане произтича нещо за човешката воля. Случаите, когато ние действително поставяме стойността на нашата дейност в зависимост от това дали превес показва удоволствието, или неудоволствието, са онези, в които обектите, към които се насочват нашите действия, са ни безразлични. Ако след работа ми се прииска да си доставя удоволствие с някоя игра или леко забавление и ми е напълно безразлично какво ще предприема с тази цел, аз си поставям въпроса кое ще ми донесе максимален

превес на удоволствие. И аз безусловно ще се откажа от някоя дейност, щом везните се накланят на страната на неудоволствието. По отношение на едно дете, на което искаме да купим играчка, при избора обмис-

ляме какво ще му достави най-голяма радост. Във всички останали случаи ние не се ръководим изключително от равносметката на удоволствието.
Следователно, ако песимистичните етици са на мнение, че чрез доказателството за наличие на по-голямо количество неудоволствие в сравнение с удоволствието подготвят почвата за самоотвержено отдаване на културната работа, те не вземат под внимание, че по своето естество човешката воля не може да се влияе от това познание. Стремежът на хората се съобразява с размера на задоволяването, станало възможно след преодоляване на всички трудности. Надеждата за това задоволяване е основата на човешката дейност. От тази надежда произтича работата на всеки индивид и цялостната културна работа. Песимистичната етика смята, че гонитбата на щастие трябва да се представи на човека като невъзможна, та той да се посвети на същинските си нравствени задачи. Но тези нравствени задачи не са нищо друго освен конкретните естествени и духовни нагони, чието задоволяване се цели въпреки съпътстващото го неудоволствие. Следователно гонитбата на щастие, която песимизмът иска да изкорени, изобщо не съществува. А полагащите му се задачи човекът изпълнява, защото по силата на своето същество желае да ги изпълнява, след като действително е схванал тяхната същност. Песимистичната етика твърди, че човекът можел да се отдаде на онова, което схваща като своя житейска задача, едва когато се откажел от стремежа към удоволствие. Никоя етика обаче не може да измисля други житейски задачи освен осъществяването на изискваните от човешките желания задоволявания и освен изпълняването на нравствените идеали на човека. Никоя етика не може да му отнема удоволствието, което той изпитва изпълнявайки желаното от него. Когато песимистът съветва: „Не се стреми към удоволствие, защото никога не можеш да го постигнеш; стреми се към онова, което схващаш като своя задача", трябва да му се отвърне: това е естеството на човека, а ако се твърди, че човекът се стремял само към щастието, това е измислица на една философия, поела по погрешни пътища. Човекът се стреми към задоволяване на онова, което желае неговото същество, и си представя конкретните обекти на този стремеж, а не някакво абстрактно „щастие"; изпълнението пък му доставя удоволствие. С постулата си да не се стремим към удоволствие, а към постигане на онова, което схващаме като наша житейска задача, песимистичната етика улучва онова, което човекът по своята същност иска. На човека не му е нужно тепърва да бъде преправян от философия

та, не му е нужно тепърва да се отрича от природата си, за да бъде нравствен. Нравствеността се крие в стремежа към дадена цел, схващана като оправдана; преследването и е заложено в същността на човека, дока-

то някое съпътстващо неудоволствие не парализира желанието за постигането й. Това именно е същността на всяка действителна воля. Етиката не почива върху изкореняването на всякакъв стремеж към удоволствие, за да могат да се възцарят анемични абстрактни идеи там, където не им противостои силен копнеж към наслада от живота, а върху силната, опираща се на идейна интуиция воля, която постига целта си, дори пътят към нея да е трънлив. Нравствените идеали се пораждат от нравственото въображение на човека. Тяхното осъществяване зависи от това да бъдат желани от човека достатъчно силно, за да надвият мъките и страданията. Те са неговите интуиции - движещите сили, впрягани от неговия Дух; той ги желае, защото осъществяването им е негово върховно удоволствие. На него не му е нужно етиката първо да му забранява да се стреми към удоволствие, а после да му повелява към какво трябва да се стреми. Той ще се стреми към нравствени идеали, ако нравственото му въображение е достатъчно дейно, за да му внушава интуиции, придаващи на неговата воля силата да надмогне заложените в организма му съпротивления, включително възникващото по необходимост неудоволствие.

Който се стреми към идеали от величаво естество, той го върши, защото те са съдържание на неговото същество и тяхното постигане ще му достави наслада, в сравнение с която удоволствието, извличано от посредствеността чрез задоволяване на всекидневните нагони, е нищожно. Идеалистите се опиняват духовно при превръщане на идеалите им в реалност.

Който иска да изкорени удоволствието от задоволяването на човешкото желаене, той първо трябва да превърне човека в роб, който действа не защото иска, а само защото трябва. Защото постигането на исканото доставя удоволствие. Хубаво се нарича не онова, което човекът трябва, а което иска да върши, разгръщайки цялостно истинската си човешка природа. Щом някой не признава това, той трябва първо да прогони от човека исканото от него и после отвън да му предпише какво съдържание да придаде на своята воля.

Човекът придава стойност на изпълнението на едно желание, понеже то произтича от неговото същество. Постигнатото има своя стойност, понеже е желано. Отрече ли се стойността на целта на човешката воля като такава, тогава трябва да се вземат стойностните цели на нещо друго, което човекът не иска.

Основаващата се на песимизма етика произтича от незачитането на нравственото въображение. Само онзи, който смята, че индивидуалният човешки дух не е способен сам да определя съдържанието на своя стремеж, може да търси целокупността на волята в копнежа към удоволст-

вие. Човекът без въображение не създава нравствени идеи. Те трябва да му бъдат давани. Физическата природа пък се грижи за това, той да се стреми към задоволяване на низшите си желания. Но към разгръщането на цялостния човек спадат и произхождащите от Духа желания. Само ако се застъпва мнението, че човекът изобщо не притежава такива, може да се твърди, че той трябва да ги приема отвън. Тогава с право може да се каже също, че той е длъжен да върши нещо, което не иска. Всяка етика, изискваща от човека да потиска волята си, за да изпълнява задачи, които не иска, не се съобразява с цялостния човек, а с такъв, комуто липсва способността за духовни желания. За хармонично развития човек така наречените идеи за доброто се намират не извън, а вътре в кръга на неговото същество. Нравственото поведение не се състои в извличането на някаква едностранчива собствена воля, а в пълното развитие на човешката натура. Който смята нравствените идеали за постижими само ако човекът умъртви собствената си воля, нему не му е известно, че тези идеали са желани от човека точно както задоволяването на така наречените животински нагони.

Не може да се отрече, че изложените в този вид възгледи лесно могат да бъдат изтълкувани превратно. Незрели хора без нравствено въображение охотно виждат в инстинктите на своята половинчата натура цялостното човешко съдържание и отхвърлят всички непроизведени от тях нравствени идеи, за да могат необезпокоявано „да се изявят". От само себе си се разбира, че за полуразвитата човешка натура няма валидност онова, което е правилно за пълноценния човек. От онзи, който чрез възпитание тепърва трябва да бъде доведен дотам, че нравствената му природа да пробие черупката на ниските страсти, не бива да се очаква валидното за зрелия човек. Тук обаче не се целеше да отбележим какво да бъде внушавано на неразвития човек, а какво се съдържа в същността на зрелия човек. Защото целта беше да се докаже възможността за свобода; но свободата не се проявява в действия, породени от сетивна или душевна принуда, а в такива, които се опират на духовни интуиции.

Зрелият човек сам определя своята стойност. Той не се стреми към удоволствието, отреждано му като подаяние от природата или от Твореца, нито пък изпълнява абстрактния дълг, който е осъзнал като такъв, след като се е отърсил от стремежа към удоволствие. Той постъпва, както иска, сиреч съобразно своите етични интуиции, и усеща постигането на исканото от него като своя истинска наслада от живота. Стойността на живота той определя по отношението между постигнатото и преследването. Етиката, която подменя волята изцяло с това, което трябва да се направи, а влечението - изцяло с дълга, логично определя стойността на човека по отношението между изискването от дълга и изпълняването от

човека. Тя измерва човека с мярка, намираща се извън неговото същество. - Развитото тук гледище връща човека към самия него. За истинска стойност на живота то признава само онова, което индивидът смята за такова в съгласие със своята воля. То не приема нито някаква непризнавана от индивида стойност на живота, нито някаква непроизлязла от него цел в живота. Във всестранно опознатия реален индивид то вижда неговия собствен господар и неговия собствен ценител.

Добавка към новото издание (1918 г.). Разискваното в този раздел може да остане неразбрано, ако някой се е вкопчил в привидното възражение: човешката воля като такава е просто неразумна и тази неразумност следва да се докаже на човека, за да проумее, че целта на етичния стремеж трябвало да се крие в окончателно освобождаване от волята. Такова псевдовъзражение впрочем ми бе отправено от компетентна страна, като ми бе казано, че тъкмо на философа се полагало да извърши онова, което безмисловността на животните и на повечето хора пропускала, а именно да направи реална равносметка на живота. Но тъкмо отправящият такова възражение не вижда главното: за да се осъществи свободата, носител на волята у човека трябва да бъде интуитивното мислене; в същото време обаче се оказва, че една воля може да се определя и от нещо друго освен от интуицията, а нравственото и неговата стойност се проявяват само в произтичащото от човешкото същество свободно осъществяване на интуицията. Етичният индивидуализъм е подходящ за представяне на нравствеността, с цялото и достойнство, защото той смята за истински нравствено не онова, което по външен начин довежда до съгласуването на една воля с някоя норма, а онова, което човекът поражда, разгръщайки у себе си нравствената воля като брънка на цялостното си същество, така че вършенето на нещо неморално да му се струва обезобразяване, осакатяване на неговото същество.

XIV. ИНДИВИДУАЛНОСТ И РОД

На виждането, че човекът е предразположен да бъде една напълно затворена в себе си свободна индивидуалност, привидно противоречат фактите, че той се явява член на някакво естествено цяло (раса, племе, народ, семейство, мъжки и женски пол) и че действува в рамките на някакво цяло (държава, църква и така нататък). Той носи общите характерни белези на общността, към която принадлежи и придава на действията си съдържание, определяно от мястото, което заема сред едно множество.

Възможна ли е тогава изобщо някаква индивидуалност? Може ли самият човек да се схваща като самостоятелно цяло, щом той изниква от някакво цяло и се вгражда в някакво цяло?

По отношение на качествата и функциите си членът на едно цяло се определя от цялото. Племето представлява едно цяло и всички числящи се към него хора носят в себе си белезите, произтичащи от същността на племето. Характерното за индивида и за неговата дейност е обусловено от характера на племето. По такъв начин физиономията и поведението на индивида придобиват нещо характерно-родово. Ако се запитаме за причината, поради която едно или друго у човека изглежда по един или друг начин, ние биваме насочвани от отделното същество към рода. Родът ни дава отговор на въпроса защо нещо у индивида се явява в наблюдаваната от нас форма.

Но човекът се освобождава от това характерно-родово у себе си. Защото - правилно изживяно от човека - характерно-родовото у него не е нищо ограничаващо свободата му, и не е редно по изкуствен начин да бъде превръщано в такова. Човекът развива у себе си качества и функции, чиято определяща основа можем да търсим единствено в него самия. При това характерно-родовото му служи само като средство, за да изрази специфичната си същност в него. Като основа той използва дадените му от природата особености и придава на родовото форма в съответствие със собствената си същност. А ние напразно търсим причината за проявата на тази същност в законите на рода. Ние имаме работа с един индивид, който може да бъде обяснен само чрез самия себе си. Ако един човек се е домогнал до това освобождаване от характерно-родовото, а ние все още искаме да обясним всичко у него чрез характера на рода, тогава ние нямаме усет за индивидуалното.

Не е възможно един човек да бъде разбран напълно, ако в основата на преценяването му се слага някакво родово понятие. Най-упорито преценката според рода се прилага по отношение на човешкия пол. Мъжът вижда в жената, както и жената в мъжа, почти винаги твърде много от общия характер на другия пол и твърде малко от индивидуалното. В практическия живот това вреди на мъжете по-малко, отколкото на жените. Социалното положение на жената е толкова недостойно най-вече поради това, че в много от случаите, когато е уместно, то не се обуславя от индивидуалните качества на отделната жена, а от общите представи, които се създават за естествената задача и за нуждите на жената. Житейската дейност на мъжа се определя от неговите способности и влечения, докато дейността на жената трябва да зависи изключително от обстоятелството, че тя е именно жена. Жената трябва да робува на характерно-родовото, на общото за всички жени. Така нареченият въпрос за

жената не може да излезе от своя първоначален стадий дотогава, докато мъже разискват дали „с оглед на естествената си предразположеност" жената е подходяща за една или друга професия. Нека на жената бъде

предоставено сама да прецени какво може да иска според естеството си. Ако е истина, че жените са годни само за призванието, което сега им се приписва, тогава те едва ли от само себе си ще постигнат някое друго. Редно е обаче те сами да могат да решават какво подхожда на природата им. Който се бои от сътресение в нашата социална обстановка поради приемането на жените не като родови същества, а като индивиди, нему трябва да се отговори, че социална обстановка, при която половината от човечеството води недостойно за човека съществуване, се нуждае твърде много именно от подобряване.* /* Във връзка с гореизложеното още при появата на тази книга (1894 г.) ми бе възразено, че в рамките на родовото жената и сега можела да се изяви индивидуално така, както пожелае, и то далеч по-свободно от мъжа, който още в училище, а по-късно чрез война и професия бивал деиндивидуализиран. Знам, че днес това възражение навярно ще бъде отправено с още по-голяма сила. При все това съм длъжен и тук да запазя написаното, като се надявам, че сред читателите има и такива, които разбират колко силно едно такова възражение накърнява изграждането в тази книга понятие за свободата и които ще преценят горните изречения по друг признак вместо по дсиндивидуализирането на мъжа чрез училището и професията. - Б. а./
Когато някой преценява хората по родови характеристики, той неминуемо стига да границата, над която те се явяват като същества, чиято дейност почива върху свободно самоопределяне. Намиращото се под тази граница може естествено да бъде предмет на научно разглеждане. Спецификата на расата, племето, народа и пола са съдържание на частни науки. Само хората, които биха искали да живеят единствено като представители на рода, биха могли да се покриват с една обща картина, създавана от такова научно разглеждане. Но всички тези науки не могат да проникнат до особеното съдържание на отделния индивид. Определянето на индивида по закони на рода спира там, където започва сферата на свободата (на мислене и действие). Никой не може веднъж завинаги да фиксира и в готов вид да завещае на човечеството понятийното съдържание, което човекът мисловно трябва да свърже с възприятието, за да се добере до пълната реалност (срв. стр. 83 сл.). С понятията си индивидът трябва да се сдобие чрез собствена интуиция. Начинът на индивидуалното мислене не може да се изведе от някакво родово понятие. Мерод авен за него е единствено индивидът. Неуместно е също така въз основа на общочовешките характеристики да се определя какви конкретни цели индивидът да поставя на своята воля. Който иска да разбере отделния индивид, той трябва да вникне в специфичната му същност, а не да остава при типичните своеобразности. В този смисъл всеки отделен човек представлява един проблем. А всяка наука, занимаваща се с абстрактни мисли и родови понятия, е само подготовка за онова познание,

което придобиваме, когато една човешка индивидуалност ни споделя своето виждане за света, както и подготовка за познанието, което получаваме от съдържанието на нейната воля. Щом усетим, че някъде имаме работа с онова у човека, което е свободно от типичния начин на мислене и от характерната за рода воля, ние трябва да престанем да прибягваме до помощта на каквито и да било понятия от нашия дух, ако искаме да разберем неговата същност. Познанието се състои в свързване на понятието с възприятието посредством мислене. При всички други обекти наблюдателят трябва да получава понятията чрез своята интуиция; при разбирането на една свободна индивидуалност единствената цел са нейните понятия, по които тя определя самата себе си, да се възприемат в нашия дух в чист вид (без внасяне на наше понятийно съдържание). Хора, които при всяка преценка на друг човек незабавно внасят свои понятия, не могат никога да стигнат до разбирането на една индивидуалност. Както свободната индивидуалност се освобождава от особеностите на рода, така и познанието трябва да се освободи от начина, по който бива разбирано характерното за рода.

Човекът може да се смята за свободен дух в рамките на една човешка общност само дотолкова, доколкото той се е освободил от характерно-родовото по посочения начин. Никой човек не застъпва напълно даден род, както и никой не представлява изцяло индивидуалност. Всеки човек обаче постепенно отлъчва по-голяма или по-малка сфера на своето същество както от характерно-родовото на животинския живот, така и от властващите над него повели на човешките авторитети.

Но за онази част, за която човекът не може да извоюва такава свобода, той представлява един член от природния и духовния организъм. В това отношение той живее по начин, заимстван от другите или заповядан му от другите. Етична стойност в истинския смисъл има само делът от неговата дейност, който произтича от неговите интуиции. А наборът от морални инстинкти, притежавани от човека чрез онаследяване на социални инстинкти, се превръща в нещо етично вследствие на това, че той ги приема в своите интуиции. От индивидуалните етични интуиции и тяхното възприемане в човешките общности произтича цялата нравствена дейност на човечеството. Може да се каже също, че нравственият живот на човечеството представлява съвкупност от продуктите на нравственото въображение на свободните човешки индивиди. До този резултат стига монизмът.

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ВЪПРОСИ
ОБОБЩЕНИЕ НА МОНИЗМА

Единното всемирно обяснение или визираният тук монизъм се сдобива с принципите, нужни му за обясняване на света, от човешкия опит. Из-

точниците за действията той търси също така в света на наблюдението, по-точно в достъпната за нашето самопознание човешка природа, а именно в нравственото въображение. Той отхвърля абстрактните умозаключения, чрез които първопричините за представящия се на възприемането и мисленето свят се търсят извън него. За монизма единството, което изживяемото мисловно съзерцание прибавя към разнообразното множество на възприятията, е същевременно онова единство, което нуждата за човешко познание изисква и чрез което тя търси достъп до физическите и духовните сфери на света. Ако зад издирваното по този начин единство някой търси и друго, с това той само доказва, че не схваща съвпадението на намереното чрез мислене с изискваното от инстинкта за познание. Отделният човешки индивид не е фактически отделен от света. Той е част от света и в действителност между него и всемирното цяло е налице взаимовръзка, която е прекъсната само по отношение на нашето възприятие. Първа ние виждаме тази част като съществуваща за себе си същност, защото не забелязва трансмисиите, чрез които главните сили на Вселената поставят в движение колелото на нашия живот. Който не прекрачи това становище, той разглежда частта на едно цяло като наистина самостоятелно съществуваща същност, като монада, до която вестта за останалия свят достига по някакъв начин отвън. Визираният тук монизъм показва, че в самостоятелността може да се вярва само дотогава, докато, мисленето не стегне възприетото в мрежата на понятийния свят. Щом това стане, частичното съществуване се оказва чиста илюзия на възприемането. Своето цялостно съществуване във вселената човекът може да установи само чрез интуитивно-мисловно изживяване. Мисленето разрушава илюзията на възприемането и вгражда нашето индивидуално съществуване в живота на Вселената. Единството на понятийния свят, който съдържа обективните възприятия, включва също съдържанието на нашата субективна личност. За действителността мисленето ни дава верен образ като за едно завършено в себе си единство, докато многообразието на възприятията е само илюзия, обусловена от нашето органично устройство (срв. стр. 155 сл.). Предвид илюзията на възприемането, познанието на реалното открай време е представлявало цел на човешкото мислене. Чрез разкриване на закономерните взаимовръзки между възприятията науката се е мъчела да опознае последните като действителност. А там, където се е смятало, че установената от човешкото мислене взаимовръзка има само субективно значение,

истинската причина за единството се е търсела в някой обект, извън света на нашия опит (изведеният чрез умозаключение Бог, воля, абсолютен Дух и т. н.). - Изхождайки от това мнение, се е целяло освен знанието за взаимовръзките, познаваеми в рамките на опита, да се придобие и едно

друго знание, което излиза извън опита н разкрива неговата взаимовръзка с недостъпните за опита същности (метафизика, получена чрез умозаключения, а не чрез изживяване). От тази гледна точка причината, поради която ние разбираме всемирната взаимовръзка чрез правилно регулирано мислене, се е виждала в това, че някакво Прасъщество е изградило света по законите на логиката, а причината за нашите действия се е виждала във волята на Прасъществото. Не се е схващало обаче, че мисленето едновременно обхваща субективни и обективни неща и че цялостната действителност се проявява чрез съединяване на възприятието с понятието. Ние наистина имаме работа с нещо чисто субективно само дотогава, докато разглеждаме закономерността, проникваща и определяща възприятието, в абстрактната форма на понятието. Не е субективно обаче съдържанието на понятието, което с помощта на мисленето се прибавя към възприятието. Това съдържание не е взето от субекта, а от действителността. То е онази част от действителността, която възприемането не може да достигне. То е опит, но такъв, който не е придобит чрез възприемане. Който не може да си представи, че понятието е нещо действително, той мисли единствено за абстрактната форма, в която го задържа в Духа си. Но в такава изолация то, както и възприятието, е налице само поради устройството на нашия организъм. Дървото, което възприемаме, също така не съществува изолирано за себе си. То представлява звено в огромния механизъм на природата и е възможно само в реална взаимовръзка с нея. Едно абстрактно понятие не съществува само за себе си, както и едно възприятие не съществува само за себе си. Възприятието е тази част от действителността, която ни се дава обективно, а понятието онази, която ни се дава субективно (чрез интуиция, срв. стр. 89 и сл.). Нашето духовно устройство разединява действителността на тези два фактора. Единият от тях е присъщ на възприемането, другият - на интуицията. Едва взаимовръзката между двата, закономерно вграждащото се във Вселената възприятие представя пълната действителност. Разглеждаме ли чистото възприятие само за себе си, ние нямаме пред себе си действителност, а хаос без взаимовръзка; разглеждаме ли закономерността на възприятията сама за себе си, ние имаме работа само с абстрактни понятия. Действителността не се съдържа в абстрактното понятие, а по-скоро в мисловното наблюдение, което не разглежда едностранно нито понятието, нито възприятието само за себе си, а тяхната взаимовръзка.

Дори най-ортодоксалният субективен идеалист няма да отрече, че ние живеем (с нашето реално съществуване сме вкоренени) в действителността. Но ще оспори, че с нашето познание ние идейно достигаме и до онова, което реално преживяваме. В противовес на това монизмът

показва, че мисленето не е нито субективен, нито обективен принцип, а такъв, който обхваща двете страни на действителността. Когато наблюдаваме мисловно, ние извършваме процес, който също спада към потока на реалната събитийност. Чрез мисленето ние преодоляваме в рамките на самия опит едностранчивостта на чистото възприемане. Ние не можем чрез абстрактни, понятийни хипотези (чрез чисто понятийно размишляване) да измислим същността на реалното, но намирайки идеите за съответните възприятия, ние живеем в реалното. Монизмът не се стреми да добави към опита нещо неузнаваемо (отвъдно), а вижда в понятието и възприятието реалното. Той не съчинява някаква метафизика от голи, абстрактни понятия, защото в понятието само по себе си вижда само едната страна на действителността, която остава скрита за възприемането, и има някакъв смисъл едва във взаимовръзка с възприятието. У човека обаче поражда убеждението, че той живее в света на действителността, и няма защо да търси някаква неподлежаща на изживяване по-висша действителност извън своя свят. Монизмът не позволява абсолютно-реалното да се търси другаде освен в опита, понеже го съзира в съдържанието на самия опит. И той се задоволява с тази действителност, защото знае, че мисленето притежава силата на нейното гарантиране. В самия свят на наблюдението той открива онова, което дуализмът търси едва зад него. Монизмът показва, че с нашето познание ние обхващаме действителността в истинския й вид, а не в някакъв субективен образ, който се вмъквал между хората и нея. Според монизма понятийното съдържание на света е еднакво за всички човешки индивиди (срв. стр. 83 и сл.). Съгласно монистичните принципи всеки човешки индивид гледа на другия като на себеподобен, защото представлява същото мирово съдържание, каквото се изявява у него. В. единния понятиен свят няма примерно толкова понятия за лъв, колкото са индивидите, които мислят за лъва, а само едно. И понятието, което А прибавя към възприятието лъв, е същото като Б, само че схващано от друг субект на възприемането (срв. стр. 84 и сл.). Мисленето довежда всички субекти на възприемането до общото идейно единство на цялото многообразие. В тях единният свят на идеите се изявява като в едно множество от индивиди. Докато човекът добива представа за себе си само чрез самовъзприемане, той се вижда като отделен човек; щом погледне проблясващия у него свят на идеите, който обгръща всичко отделно, той вижда в себе си оживяването на абсолютно реалното. Дуализмът отъждествява

божественото Прасъщество с онова нещо, което прониква всички хора. и живее във всички тях. Монизмът открива този общ за всички божествен живот в самата действителност. Идейното съдържание на всеки друг човек е и мое, и аз го смятам за друго само дотолкова, доколкото въз-

приемам, но не и тогава, когато мисля. Всеки човек обгръща с мисленето си само една част от цялостния свят на идеите и в този смисъл индивидите се различават също по фактическото съдържание на своето мислене. Но тези съдържания се намират в едно затворено цяло, обхващащо мисловните съдържания на всички хора. Така в своето мислене човекът долавя общото Прасъщество (Първичното Прасъщество), което прониква всички хора. Изпълненият с мисловно съдържание живот в действителността е същевременно живот в Бога. Постигнатото по чисто умозрителен път, неподлежащо на изживяване отвъдно, почива на едно недоразумение от страна на ония, които смятат, че земното не съдържа в себе си причината за своето съществуване. Те не прозират, че чрез мисленето откриват онова, което им трябва за обясняване на възприятието. Затова пък и досега никое умозрение не е изкарало наяве някое съдържание, което да не е заимствано от дадената ни действителност. Допусканият чрез абстрактно умозаключение Бог е просто човекът, пренесен в някакво отвъдно; Шопенхауеровата воля е абсолютизираната сила на човешката воля, а съставеното от идея и воля несъзнателно Прасъщество на Хартман - съчетание на две абстракции, извлечени от опита. Съвсем същото важи за всички останали отвъдни (метафизични) принципи, които не почиват на изживяно мислене.

Човешкият Дух наистина не напуска никога рамките на действителността, в която живеем, а и не му е необходимо, тъй като на този свят се намира всичко, което му е нужно за неговото обяснение. Щом в края на краищата философите се чувстват удовлетворени да извеждат света от принципи, които вземат от опита и пренасят в някакво хипотетично отвъдно, такова удовлетворение трябва да бъде възможно и тогава, когато същото съдържание се остави тук на земята, където му е мястото, според подлежащото на изживяване мислене. Всяко излизане извън рамките на света е само привидно, а изнесените извън света принципи не го обясняват по-добре, отколкото намиращите се в него. Пък и разбиращото самото себе си мислене въобще не призовава към такова излизане, защото единствено в света, а не извън него, едно мисловно съдържание трябва да търси някое възприятийно съдържание, ведно с което образува нещо реално. Обектите на въображението също са съдържания, имащи своето оправдание едва след като станат представи, които сочат към някакво възприятийно съдържание. Чрез него те се вграждат в действителността. Едно понятие, което би трябвало да се изпълни със съдържа-

ние, намиращо се уж извън дадения ни свят, представлява абстракция, на която не съответства никаква действителност. Ние можем да измисляме само понятия за действителността, а за разкриването на нея самата е необходимо и възприемането. Някакво Първично Същество на света,

за което се измисля съдържание, е невъзможно допускане за едно разбиращо самото себе си мислене. Монизмът не отрича идейното и дори смята едно възприятийно съдържание, на което липсва идейно съответствие, за непълна действителност; но в цялата област на мисленето той не намира нищо, което би наложило да се излезе извън сферата на мисловното изживяване чрез отричане на обективно-духовната реалност на мисленето. Монизмът смята за половинчата една наука, която се ограничава в описанието на възприятията, без да се добира до идейните им допълнения. Но също така като половинчати той разглежда и всички абстрактни понятия, които не намират своето допълнение във възприятието и никъде не се вграждат в понятийната мрежа, обгръщаща наблюдаемия свят. Затова монизмът не познава идеи, които да насочват към нещо обективно, разположено отвъд нашия опит, и които да образуват съдържанието на една чисто хипотетична метафизика. За него всички произведени от човечеството идеи от този род са абстракции, взети от опита, чието заимстване от опита просто бива игнорирано от техните създатели.

Според монистичния принцип целите на нашите действия също не могат да бъдат получени от някакъв отвъден свят, намиращ се извън човека. Доколкото са от мисловен порядък, те трябва да произхождат от човешката интуиция. Човекът не превръща целите на някакво обективно (отвъдно) Прасъщество в свои индивидуални цели, а преследва собствените си цели, дадени му от неговото нравствено въображение. Човекът отделя осъществяващата се в неговото действие идея от единния свят на идеите и я поставя в основата на своята воля. Следователно в неговите действия не се изявяват повели, внушавани от отвъдното, а повелите на принадлежащите към този свят човешки интуиции. Монизмът не познава такъв мирови ръководител, който извън самите нас да поставя цел и насока на нашите действия. Човекът не намира такава отвъдна първопричина на Битието, чиито решения би могъл да изследва, за да узнае от нея целите, към които трябва да насочва своите действия. Той разчита на самия себе си и трябва сам да определя съдържанието на своите дейности. Издирванията му ще са напразни, ако търси мотиви за своята воля извън света, в който живее. Ако излезе извън рамките на задоволяването на естествените си нагони, за които се е погрижила майката природа, той трябва да търси такива мотиви в собственото си нравствено въображение, стига заради удобството си да не предпочита да бъде мотивиран от нравственото въображение на други. Иначе казано, той трябва или да се откаже от всякаква дейност, или да действа по мотиви, които сам избира от света на своите идеи, или пък други му предлагат също от света на идеите. За него - извън плътския живот на неговите нагони и

извън изпълняване заповедите на други хора - определящо не е нищо друго освен самият той. Той трябва да действува по собствено, неопределяно от нищо друго подбуждение. Идейно това подбуждение безспорно се определя от единния свят на идеите, но фактически само човекът може да го изведе от този свят и да го претвори в реалност. Причината за актуалното реализиране на една идея в действителност от човека, монизмът може да намери единствено в самия човек. Преди една идея да се превърне в действие, човекът първо трябва да пожелае това. Следователно основанието за едно такова желание се намира единствено в самия човек. В такъв случай човекът е крайният определящ фактор на своето действие. Той е свободен.

Първа добавка към новото издание (1918 г.). Във втората част на тази книга бе направен опит за обосноваване на това, че свободата може да се намери в действителността на човешките действия. За целта бе необходимо от цялостната сфера на човешките действия да се подберат онези части, по отношение на които при непредубедено самонаблюдение може да се говори за свобода. Това са онези действия, които се представят като осъществяване на идейни интуиции. Други действия никое непредубедено съзерцание няма да обяви за свободни. Но тъкмо при непредубеденото самонаблюдение човекът ще трябва да се сметне за предразположен да продължи по пътя към етичните интуиции и тяхното осъществяване. Това непредубедено наблюдение спрямо етичната същност на човека не може обаче самостоятелно да доведе до окончателната преценка относно свободата. Защото, ако самото интуитивно мислене произхождаше от някоя друга същност или ако неговата същност не почиваше на самата себе си, тогава съзнанието за свобода, произтичащо от етичното, щеше да се окаже химера. Но втората част на тази книга намира естествена опора в първата, която представя интуитивното мислене като изживявана вътрешна духовна дейност на човека. Чрез изживяване да се разбере тази същност на мисленето е равнозначно обаче на познание за свободата на интуитивното мислене. А щом се знае, че това мислене е свободно, тогава се вижда и периметърът на волята, на който трябва да се присъди свободата. Действащият човек бива смятан за свободен от онзи, който въз основа на вътрешния опит се осмелява да припише на интуитивното мисловно изживяване една почиваща на себе си същност. Който не е в състояние да го стори, той едва ли ще съумее да намери някой що-годе необорим път към допускането за свободата.

Изтъкваният тук опит открива в съзнанието интуитивното мислене, което притежава действителност не само в съзнанието. А с това този опит установява свободата като отличителен белег на действията, произтичащи от интуициите на съзнанието.

* Втора добавка към новото издание (1918 г.). Изложението на тази книга е изградено върху чисто духовно изживяемото интуитивно мислене, чрез което всяко възприятие бива вграждано в действителността с цел да се познае. Стремежът беше в книгата да се представи единствено онова, което може да се обозре, изхождайки от изживяването на интуитивното мислене. Същевременно обаче трябваше да се изтъкне каква мисловна форма изисква това изживявано мислене. А то изисква в процеса на познанието да не му се отрича качеството на почиващо в себе си изживяване. Да не му се оспорва способността ведно с възприятието да изживява и действителността, наместо тя тепърва да бъде търсена в някакъв хипотетичен, намиращ се извън това изживяване свят, спрямо който мисловната дейност на човека била само нещо субективно.
По такъв начин при мисленето се посочва елементът, чрез който човекът духовно се вживява в действителността. (Между другото този основан върху изживяваното мислене светоглед не бива да се бърка с някакъв чист рационализъм.) От друга страна, от цялостния дух на изложението несъмнено следва, че за човешкото познание възприятийният елемент придобива стойност като определение на действителността, едва когато бъде мисловно обхванат. Обозначението „действителност" не може да се намира извън мисленето. Следователно не бива да се твърди например, че сетивният начин на възприемане бил единствената гаранция за действителността. Това, което се явява като възприятие, човекът просто трябва да очаква по житейския си път. Би могло само да се постави въпросът дали от гледната точка, следваща единствено от интуитивно изживяваното мислене, е правомерно да се очаква, че освен сетивното, човекът може да възприема също и нещо духовно? Това очакване е правомерно. Защото, макар интуитивно изживяваното мислене да представлява - от една страна - деен процес, протичащ в човешкия Дух, в същото време то - от друга страна - е духовно възприятие, схващано без сетивен орган. То е възприятие, в което действащ е самият възприемащ и е самодейност, която същевременно бива възприемана. При интуитивно изживяваното мислене човекът и като възприемащ бива пренасян в един духовен свят. Онова, което в този свят му се явява като възприятие така, както духовният свят се явява на собственото му мислене, човекът опознава като свят на духовните възприятия. Спрямо мисленето този свят на възприятията би имал същото отношение, както

светът на сетивните възприятия спрямо сетивността. Докато го изживява, светът на духовните възприятия не може да бъде нещо чуждо за човека, понеже при интуитивното мислене той вече има едно изживяване, което носи чисто духовен характер. За един такъв свят на духовните

възприятия става дума в редица мои съчинения, публикувани след тази книга. Настоящата „Философия на свободата" полага философските основи на тези по-късни съчинения. Защото в тази книга се прави опит да бъде показано, че правилно разбираното изживяване на мисленето е вече изживяване на Духа. Ето защо на автора му се струва, че пред прага на света на духовните възприятия не ще спре онзи, който напълно сериозно може да възприеме гледището на автора на тази „Философия на свободата". Все пак от съдържанието на тази книга не може да се изведе логично - чрез умозаключения - онова, което авторът е представил в по-късни трудове. Но от живото разбиране на разискваното в тази книга интуитивно мислене естествено ще последва по-нататъшното живо навлизане в света на духовните възприятия.

ПЪРВО ПРИЛОЖЕНИЕ
(ДОБАВКА към новото ИЗДАНИЕ от 1918 г.)

Възражения, отправени ми от страна на философите веднага след появата на тази книга, ми дават повод в това ново издание да добавя следното кратко разяснение. Не е трудно да си представя, че има читатели, които проявяват интерес към останалото съдържание на тази книга, но на които изложеното по-долу ще се стори излишна и недостижима плетеница от абстрактни понятия. В такъв случай може и да не го четат. При философското разглеждане на света обаче се появяват проблеми, които водят началото си по-скоро от някои предразсъдъци у мислителите, отколкото от естествения ход на всяко човешко мислене като такова. Що се отнася до разискваното в тази книга, на мен то ми се струва задача, която засяга всеки човек, стремящ се към яснота относно същността на човека и неговата връзка със света. А долуизложеното представлява главно проблем, за чието третиране някои философи настояват, когато става дума за описаните в тази книга неща, тъй като чрез своите представи тези философи са си създали известни трудности, които по принцип не съществуват. Когато такива проблеми биват изцяло подминавани, някои лица незабавно имат готовност да упрекват в дилетантство и прочее. Така се създава мнението, като че ли авторът на едно изложение от рода на това в настоящата книга не е запознат с възгледи, останали необсъдени в самата книга.

Проблемът, за който намеквам тук, е следният. Има мислители, които смятат, че възниквала особена трудност, когато някой поиска да разбере

как един друг човешки душевен живот може да въздейства върху собствения (на наблюдаващия). Те казват: осъзнатият от мен свят е затворен в мен, както нечий друг осъзнат свят е затворен в другиго. Аз не мога да погледна в нечий друг осъзнат свят. Как узнавам, че двамата се намира-

ме в един общ свят? Светогледът, който смята за възможно от осъзнатия свят да се заключава за един неосъзнат, който никога не може да бъде осъзнат, се опитва да разреши тази трудност по следния начин. Той казва: светът, който имам в моето съзнание, е застъпеният у мен свят на един съзнателно недостижим за мен свят на действителността. В него се намират непознатите за мен причинители на света на моето съзнание. В него се намира и моето истинско същество, за което в съзнанието си също така имам само един застъпник. Но в него се намира и съществото на другия човек, заставащ пред мен. А изживяваното в съзнанието на този друг човек има съответната си независима от това съзнание действителност в неговото същество. В областта, която не може да бъде осъзната, това същество въздейства на моето първоначално несъзнателно същество, така че в моето съзнание се създава застъпничество на онова, което присъства в едно напълно независимо от моето осъзнато изживяване съзнание. Вижда се, че тук към достижимия за моето съзнание свят хипотетично се измисля друг, до който моето съзнание не може да достигне чрез изживяване, защото в противен случай съществува опасност от изпадане в твърдението, че целият външен свят, който според мен имам пред себе си, представлява само мой осъзнат свят, а от това би следвал - солипсистичният - абсурд, че и другите личности живеят само в рамките на моето съзнание.

Яснота по този въпрос, поставян от някои по-нови течения в теорията на познанието, може да се получи, ако се постараем да обгърнем нещата с поглед от гледна точка на духовно-съобразното наблюдение, възприето в изложението на тази книга. Какво имам най-напред пред себе си, когато застана пред друга личност? Вглеждам се в най-непосредственото. Това е даденият ми като възприятие сетивен образ за тялото на другата личност, освен туй слуховото възприятие на казваното от нея и така нататък. Но аз не само се вглеждам във всичко това - то задвижва и мисловната ми дейност. Стоейки в размисъл пред другата личност, възприятието в известна степен ми се струва душевно прозрачно. При мисловното обхващане на възприятието аз съм принуден да си кажа, че тя съвсем не е това, което се явява за външните сетива. Сетивният образ разкрива в непосредствения и вид нещо друго, което тя представлява косвено. Нейното заставане пред мен е същевременно нейно заличаване като чисто сетивен образ. Но показаното от нея при това заличаване ме кара като мислещо същество да изключа моето мислене по време на нейното действие и на мястото му да поставя нейното мислене. Това нейно мислене пък обхващам в моето изживявано мислене като мое собствено. Аз действително съм възприел мисленето на другия. Защото заличаващото се като сетивен образ непосредствено възприятие се обхваща от

моето мислене, а протичащият изцяло в моето съзнание процес се състои в това, че на мястото на моето мислене, застава другото мислене. Чрез заличаването на сетивния образ фактически се премахва разделението между сферите на двете съзнания. В моето съзнание това се проявява в това, че изживявайки съдържанието на другото съзнание, аз не изживявам моето съзнание, както не го изживявам по време на сън, без съществуване. Точно както будното ми съзнание е изключено при този сън, така съдържанието на собственото ми съзнание е изключено при възприемане на съдържанието на чуждото. Измамното впечатление, че това не е така, се дължи само на факта, че - при възприемането на другата личност, първо - след изключване съдържанието на собственото съзнание не настава безсъзнателност, както по време на сън, а постъпва съдържанието на другото съзнание, и че - второ - променливите състояния на изключване и включване на съзнанието от мен самия се редуват твърде бързо, за да подлежат на нормално забелязване. - Целият третиран тук проблем се решава не чрез изкуствени понятийни конструкции, вадещи заключение от нещо осъзнато за нещо, което никога не може да бъде осъзнато, а чрез истинско изживяване на онова, което се получава при свързването на мисленето и възприятието. Сходно е положението с доста много въпроси, поставяни във философската литература. Мислителите би трябвало да търсят пътя към непредубеденото духовно-съобразно наблюдение; наместо това те вмъкват пред действителността някаква изкуствена понятийна конструкция.

В статията си „Последни въпроси на теорията на познанието и на метафизиката" (в спис. „Цайтшрифт фюр философи унд философише критик", т. 108, стр. 55 сл.) Едуард фон Хартман отнася моята „философия на свободата" към философското направление, което търсело опора в някакъв „гносеологичен монизъм". Едно такова становище бива отхвърлено от Едуард фон Хартман като невъзможно. Основанията за това са следните. Съгласно виждането, изразявано в посочената статия, съществували само три възможни гносеологически становища. Първо, да се остане на наивното становище, което смята възприеманите явления за реални неща извън човешкото съзнание. Това щяло да означава липса на критично разбиране. Не се проумявало, че със съдържанието на своето съзнание човек се намирал само в собственото си съзнание. Не се прозирало, че човек нямал работа с някаква „маса, сама за себе си", а единствено с обекта на собственото си съзнание. Онзи, който оставал на това

становище или поради някакви съображения се връщал към него, бил наивен реалист. То обаче било неприемливо, понеже игнорирало факта, че съзнанието имало само свои собствени обекти. Второто становище е, когато човек разбира това състояние на нещата и го приема напълно са-

мо за себе си. Така отпърво се ставало трансцендентален идеалист. Но тогава трябвало да се отхвърли, че в даден момент в човешкото съзнание може да се появи следа от някакво „нещо само за себе си". А по този начин, ако се процедира достатъчно последователно, не се избягвало от абсолютния илюзионизъм. Защото за нас светът, пред който заставаме, се превръщал просто в сбор от обекти на съзнанието, и то само от обекти на собственото съзнание. В такъв случай сме бивали принудени да си мислим, че и другите хора присъстват единствено в съдържанието на собственото ни съзнание, което е абсурд. Възможно било само третото становище - трансценденталният реализъм. Той приемал наличието на „неща сами за себе си", но в непосредственото изживяване съзнанието не можело да има нищо общо с тях. По неосъзнаван начин те предизвиквали отвъд човешкото съзнание появата на обекти на съзнанието в него. До тези „неща сами за себе си" можело да се стигне само чрез заключение от изживяваното, но именно под формата на представи, съдържание на съзнанието. Във въпросната статия Едуард фон Хартман твърди, че един „гносеологичен монизъм", за какъвто той представя моето становище, трябвало всъщност да се присъедини към едно от трите становища, ала не го правел само защото не си давал истинска сметка за последствията от своите предпоставки. По-нататък в статията се казва: „Ако искаме да узнаем към кое гносеологично становище принадлежи един така наречен гносеологичен монизъм, необходимо е само да му поставим няколко въпроса и да изискаме от него отговора им. Защото от само себе си той не благоволява да изрази мнението си по тези точки, а и при пряко запитване ще се опита по всякакъв начин да избегне отговора, понеже всеки отговор ликвидира претенциите на гносеологичния монизъм да бъде становище, различаващо се от другите три. Касае се за следните въпроси: 1. Дали в наличието си нещата са прекъснати или непрекъснати. Ако отговорът гласи, че са непрекъснати, тогава имаме работа с някаква форма на наивния реализъм. Ако гласи, че са прекъснати, налице е трансцендентален идеализъм. Но ако отговорът гласи, че те, от една страна (като съдържания на абсолютното съзнание или като несъзнателни представи, или пък като възприятийни възможности), са непрекъснати, а от друга страна (като съдържания на ограниченото съзнание) - прекъснати, тогава установяваме трансцендентален реализъм;

2. Ако три лица седят на една маса, колко екземпляра от масата са нали-

це? Който отговори, че налице е един екземпляр, той е наивен реалист; който отговори, че екземплярите са три, той е трансцендентален идеалист; който пък отговори, че са четири, той е трансцендентален реалист. Разбира се, в случая се предпоставя, че нееднородността на едната маса

като нещо само за себе си и трите маси като обекти на възприятието в трите съзнания би могла да се подведе под общото означение „екземпляри от масата". Ако някой сметне това за твърде голямо своеволие, ще трябва вместо „четири" да отговори: един плюс три; 3. Ако две лица се намират сами в една стая, колко екземпляра от тези лица са налице? Който отговори, че са два, той е наивен реалист; който отговори, че са четири (а именно по един Аз и още някой във всяко от двете съзнания), той е трансцендентален идеалист; който пък отговори, че са шест (а именно две лица като неща сами за себе си и четири обекта като представи за лица в двете съзнания), той е трансцендентален реалист. Който рече да доказва, че гносеологичният монизъм е нещо различно от тези три становища, би трябвало да даде друг отговор на всеки от трите въпроса; аз обаче не виждам какъв би могъл да бъде той."
Отговорите на „Философия на свободата" би трябвало да гласят така: 1. Ако от нещата някой обхваща само техните възприятийни съдържания и ги приема за реалност, той е наивен реалист, комуто не е ясно, че той всъщност би трябвало да смята тези възприятийни съдържания за съществуващи само дотогава, докато гледа нещата и че поради това би следвало да разглежда като прекъснато онова, което има пред себе си. Щом обаче му стане ясно, че действителност съществува единствено в мисловно проникнатото възприемаемо, той стига до убеждението, че възприятийното съдържание, явяващо се като прекъснато, се оказва непрекъснато, когато бъде проникнато от онова, до което се е добрало мисленето. Следователно за непрекъснато трябва да се счита обхванатото от изживяваното мислене възприятийно съдържание, от което само възприеманото би могло да се мисли за прекъснато, ако то би било нещо действително, което не е истината; 2. Ако три лица седят на една маса, колко екземпляра от масата са налице? Налице е само една маса; но доколкото трите лица биха искали да останат при своите образи на възприятието, те би трябвало да кажат: тези образи на възприятието изобщо не са реалност. Щом преминат към обхванатата от тяхното мислене маса, пред тях се разкрива единствената реалност на масата; с трите съдържания на своите съзнания те са обединени в тази реалност; 3. Ако две лица се намират сами в една стая, колко екземпляра от тези лица са налице? Абсолютно сигурно налице са не шест (дори в смисъла на трансценденталния реалист), а само два екземпляра. Само че всяко от лицата първоначално притежава както за себе си, така и за другото лице, само

нереалния образ на възприятието. Налице са четири такива образа, при чието присъствие в мисловните дейности на двете лица протича обхващането на действителността. С тази мисловна дейност всяко от лицата разширява сферата на своето съзнание - в нея оживява сферата на дру-

гото, и на собственото съзнание. В миговете на такова оживяване лицата, както по време на сън, не са затворени в своето съзнание. Само че в останалите мигове съзнанието за това сливане с другия отново се появява, така че при мисловното изживяване съзнанието на всяко отделно лице обхваща себе си и другия. Знам, че трансценденталният реалист означава това като връщане към наивния реализъм. Но в тази книга вече посочих, че наивният реализъм запазва правото си по отношение на изживяното мислене. Трансценденталният реалист изобщо не се занимава с истинското положение на нещата при процеса на познанието; той се изолира от него посредством мрежа от мисловни конструкции и се заплита в нея. Освен това застъпваният във „Философия на свободата" монизъм не би трябвало да се нарича „гносеологичен", а - ако ще се търси някакво прецизиране -монизъм на мисълта. Едуард фон Хартман не е успял да схване всичко това. Вместо да вникне в спецификата на изложеното във „философия на свободата", той заявява: аз по-скоро бих се опитал да съчетая Хегеловия универсалистичен панлогизъм с Хюмовия индивидуалистичен феноменализъм (срв. бележката на стр. 71 от посоченото списание). А в действителност „Философия на свободата" като такава няма нищо общо с тези два възгледа, които уж се стремяла да съчетае. (В това именно се крие причината, поради която аз не можех да се заема с разглеждането например на „гносеологичния монизъм" на Йоханес Ремке. Просто гледната точка на „Философия на свободата" се различава коренно от онова, което Едуард фон Хартман и други наричат гносеологичен монизъм.)

ВТОРО ПРИЛОЖЕНИЕ

В следващите редове е възпроизведено най-същественото от онова, което в първото издание на тази книга представляваше своеобразен „предговор". Тук го добавям като „приложение", понеже то предава главно мисловното настроение, с което преди двайсет и пет години написах книгата, и не би имало пряка връзка с нейното съдържание. Не бих искал изцяло да го пропусна поради непрекъснато срещащото се мнение, че с оглед на по-късните си съчинения относно духовната наука съм премълчавал нещо от по-ранните си писания.

Нашата епоха може да пожелае да почерпи истината единствено от дълбините на човешкото същество.* От известните два пътя на Шилер: „Истината дирим и двамата - ти вънка в живота, аз вътре, в сърцето, и

всеки намира я там.

Щом здраво окото е, то среща отвънка Твореца; щом здраво сърцето е, оглежда се в него отвътре светът" за съвременността ще бъде от полза предимно вторият. Една истина, която приемаме отвън, винаги носи от-

печатъка на несигурността. Ние сме склонни да вярваме само на онова, което всеки от нас дълбоко в самия себе си смята за истина.
/* Тук изцяло са изпуснати само уводните изречения (в първото издание) към тези размисли, тъй като днес ми изглеждат съвсем несъществени. Но казаното по-нататък и сега ми се струва необходимо за споделяне, въпреки или именно заради природонаучната мисловна нагласа на нашите съвременници. - Б. а./
Само истината може да ни вдъхне увереност при разгръщане на индивидуалните сили. Силите на изтерзания от съмнения са парализирани. В един загадъчен за него свят той не може да намери цел за своето творчество.
Ние вече не желаем повече само да вярваме; ние искаме да знаем. Вярата изисква признаването на истини, които ние прозираме напълно. А когато не прозираме нещо напълно, то се противи на индивидуалното, което иска да преживее всичко в съкровените си дълбини. Удовлетворява ни единствено знанието, което не се подчинява на никаква външна форма, а произтича от вътрешния живот на личността.
Ние не желаем също такова знание, което веднъж завинаги е залегнало в сковани школски правила и се пази в компендиуми, валидно за всички времена. Според нас всекиму се полага правото да изхожда от прекия си опит, от непосредствените си изживявания и оттам да се извиси до опознаването на цялата вселена. Стараем се да се доберем до едно сигурно знание, но всеки по свой начин.
На нашите научни доктрини също не бива повече да се придава вид, като че ли тяхното признаване е въпрос на безусловна принуда. Никой от нас не желае да озаглавява свое научно съчинение, както Фихте навремето: „Пределно ясно уведомление на широката общественост относно истинската същност на най-новата философия. Опит за принуждаване на читателите към разбиране." Днес никой не трябва да бъде принуждаван към разбиране. Ако някаква особена, индивидуална нужда не подтиква някого към даден възглед, от него ние не изискваме нито признание, нито одобрение. В наше време ние не искаме да втълпяваме познания дори на незрелия човек - детето, а се опитваме да развием неговите способности, та да не се нуждае от принуда към разбиране, а да иска да разбере.
При тази характеристика на моята епоха аз не се поддавам на никакви илюзии. Известно ми е каква без-лична шаблонност живее и се шири.

Но аз знам също така, че много мои съвременници се опитват да уредят живота си в духа на загатнатата посока. На тях бих искал да посветя този труд. Целта му не е да прокара „единствено възможния" път към истината, а да разкаже за пътя, по който е поел един човек, който радее

за истината.
В началото си този труд въвежда в по-абстрактни области, където мисълта трябва да очертае ясни контури, за да стигне до сигурни точки. Но от средата на сухите понятия, читателят бива отвеждан и към конкретния живот. Аз изцяло поддържам мнението, че човек трябва да се издигне до етерното царство на понятията, ако иска да изживее всички страни на битието. Който умее да се наслаждава единствено чрез сетивата, той не познава най-големите сладости на живота. Учените от Ориента оставят учениците си първо да прекарат години наред в отшелнически и аскетичен живот, преди да споделят с тях собствените си знания. Като предпоставка за науката Западът вече не налага упражнения в смирение и аскетизъм, но за сметка на това изисква наличието на добра воля, човек за кратко време да се лиши от преките впечатления на живота и да навлезе в областта на чистия свят на мислите.
Областите на живота са много. За всяка от тях се създава отделна наука. Но самият живот представлява единство и колкото повече науките се стремят към задълбочаване в отделните области, толкова повече те се отдалечават от съзерцаването на живото всемирно цяло. Наложително е да има наука, която да издирва в отделните науки елементите за възвръщане на хората към цялостния живот. Чрез своите познания изследователят в сферата на частните науки иска да осъзнае света и неговото въздействие; целта на настоящия труд е философска: самата наука трябва да стане органично-жизнена. Частните науки са предстепени на предлаганата тук наука. Подобно отношение царува при изкуствата. Композиторът твори въз основа на учението за композицията. То представлява набор от знания, чието притежаване е необходима предпоставка за композирането. При композирането законите на учението за композицията служат на живота, на реалната действителност. В съвсем същия смисъл философията е едно изкуство. Всички истински философи са били художествени творци на понятия. За тях човешките идеи са се превръщали в художествен материал, а научният метод - в художествена техника. По този начин абстрактното мислене придобива конкретен индивидуален живот. Идеите стават жизнена сила. Тогава ние не само разполагаме със знания за нещата, но и сме превърнали знанието в реален, самоуправляващ се организъм; нашето действително, дейно съзнание се е поставило над чисто пасивното възприемане на истини.
Как философията като изкуство се отнася към свободата на човека, как-

во представлява тази свобода и дали ние сме приобщени към нея, или можем да се приобщим - това са основните въпроси в моя труд. Всички останали научни сведения фигурират в него само за да внесат в крайна сметка яснота по тези въпроси, които според мен са извънредно близки

на хората. Целта е на тези страници да бъде представена една „Философия на свободата".

Всяка наука щеше да бъде само задоволяване на излишно любопитство, ако не се стремеше към повишаване стойността на съществуването на човешката личност. Науките придобиват истинска стойност едва като изтъкнат значението на своите резултати за човека. Крайна цел на индивида не може да бъде облагородяването на една отделна душевна способност, а развиването на всички дремещи у нас способности. Стойността на знанието се изразява в това, че то допринася за всестранното разгръщане на цялата човешка натура.

Ето защо настоящата книга не разглежда връзката между науката и живота като задължение на човека да се прекланя пред идеята и да поставя силите си в нейна услуга, а в такъв смисъл, че той овладява света на идеите, за да го използва за своите човешки цели, които превишават чисто научните.

Изправен пред идеята, човек трябва да е в състояние да я изживее; иначе тя го заробва.